



Roberto Blancarte

Historia de la Iglesia católica en México

Historia de la Iglesia católica en México

1929-1982

Roberto Blancarte



Primera edición, 1992
Primera reimpresión, 1993
Primera edición electrónica, 2012


www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4649

ISBN 978-607-16-1201-4

Hecho en México - *Made in Mexico*

A Cecilia

AGRADECIMIENTOS

Este libro surgió de una preocupación personal, que era a su vez reflejo de una inquietud general en ciertos medios académicos nacionales acerca del papel y la importancia de los fenómenos religiosos en los sucesos históricos y sociales de México y el mundo. El análisis de la revolución islámica en Afganistán y en la zona del golfo Pérsico, tema de mi tesis de licenciatura, me hizo comprender que el fenómeno religioso era clave para explicar muchos de los acontecimientos de las sociedades contemporáneas. La revolución iraní con la figura de Jomeini, la insurrección nicaragüense, donde hubo una participación importante de religiosos, el caso de Afganistán y otros lugares donde cundió el llamado Islam revolucionario, la primera visita de Juan Pablo II a México y sus repercusiones políticas y sociales, fueron sólo algunos de los ejemplos notables que demostraban la importancia de dicho fenómeno, por mucho tiempo descuidado en nuestro país.

Por otro lado, las circunstancias particulares de México y América Latina en aquellos años habían llevado al debate sobre el papel de la religión y de las instituciones religiosas en su relación con la sociedad secular, a un punto en que era necesario abandonar las posiciones ideológicas sobre el tema. Con la esperanza de poder elaborar un estudio desapasionado sobre la materia, sin pretender la neutralidad y en la imposibilidad de alcanzar la objetividad, decidí elaborar una historia sobre la Iglesia católica en México durante el periodo contemporáneo, más precisamente, desde los “arreglos” de 1929 hasta los primeros años de la década de los ochenta. Pero la consecución de esta empresa no se logró únicamente por un esfuerzo individual. Participaron en ella personas y organismos sin cuyo concurso jamás se hubiera podido llevar a término.

Quiero expresar mi profundo agradecimiento al profesor Ruggiero Romano, mi director de tesis en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), por su invaluable ayuda, paciente y permanente, a lo largo de los más de cinco años de mis estudios en París, así como la amistad y confianza que me brindó, inestimables en el muchas veces hostil mundo académico europeo. Su examen atento y crítico de este trabajo, a lo largo de nuestros numerosos encuentros, constituyó un factor esencial de enriquecimiento. En su seminario sobre los problemas y métodos de historia económica en América Ibérica aprendí no sólo a observar de manera diferente los problemas de la región, sino a ejercitarme igualmente en la práctica del cuestionamiento de las verdades establecidas de la historia: “Aquí se aprende la duda; la verdad se enseña en otros lados”.

Por lo demás, su interés en ver publicado este trabajo ha significado para mí un aliciente y un acicate constantes, desde que lo presenté en forma de tesis en abril de 1988.

En la misma EHESS tuve igualmente la suerte de conocer al profesor Émile Poulat, a quien agradezco el haberme permitido participar en su seminario sobre sociología del catolicismo, rico en enseñanzas y experiencias, y el haberme guiado por los sinuosos caminos para la comprensión del catolicismo contemporáneo. Los lectores del presente trabajo podrán constatar que éste aplica las tesis de Poulat al caso de la Iglesia católica mexicana.

En la EHESS tuve también la oportunidad de escuchar a Jean Séguy y Danièle Hervieu-Léger, miembros del grupo de sociología de las religiones, cuyos seminarios me ayudaron a comprender la especificidad del fenómeno religioso.

Esta investigación fue posible inicialmente gracias a una beca bilateral México-Francia, sustituida después por una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y por último gracias al apoyo oportuno del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y particularmente de su entonces director, el doctor Enrique Florescano. La conversión de la tesis en manuscrito para libro fue posible gracias al apoyo de El Colegio Mexiquense, institución que me acogió a mi regreso de Francia, y al decidido interés de sus presidentes, Omar Martínez Legorreta y, más tarde, María Teresa Jarquín. Expreso mi gratitud a estas instituciones y a las personas que las integran por la confianza que me otorgaron. Un reconocimiento particular a mis ayudantes, René Rosas y Alejandro Alcalde, así como a los miembros de la unidad de informática de El Colegio Mexiquense, por su paciente colaboración.

Agradezco igualmente a todas las personas que de una manera u otra aportaron su colaboración para la realización de esta obra. En particular, mi reconocimiento para mis amigos Bernardo Barranco y Pedro Canales. También a Luis G. del Valle, del Centro de Reflexión Teológica (CRT), a Miguel Ángel Portillo, de la Obra Nacional de Instrucción Religiosa (ONIR) y a Manuel Velázquez, del Secretariado Social Mexicano (SSM), quienes me facilitaron, con la mejor voluntad, toda la información disponible. Mi reconocimiento también a Jean Meyer, por las sugerencias que hizo para la presente edición.

Por último, aunque entro en el dominio de lo privado, quiero agradecer públicamente y dedicar este libro a mi esposa Cecilia, quien no se contentó con ayudarme en la elaboración material de mi trabajo, sino que además hizo suyo el objetivo perseguido, con todo lo que eso implicó en el plano emocional.

¿Es necesario precisar que ningún defecto de esta obra puede ser imputado a las personas mencionadas, a cuyo concurso, por el contrario, se deben sus posibles méritos? En todo caso, la realización de este trabajo me habrá hecho tomar conciencia por lo menos de un punto esencial: un libro jamás es el fruto de un esfuerzo individual.

Zinacantepec, marzo de 1990

INTRODUCCIÓN

“Ignorar lo que pasa en las Iglesias es ignorar una parte notable del espíritu del siglo y de los factores de la vida nacional”, afirmaba Gabriel Le Bras, fundador de la sociología contemporánea de la religión en Francia.[1] Sin embargo, tal parece haber sido el caso de buena parte de la historiografía mexicana, por lo menos entre 1940 y 1970. Durante esos años, la mayoría de los científicos sociales mexicanos (excepción hecha de los antropólogos) se adhirió inconscientemente a las tesis secularistas, las cuales establecían una relación estrecha entre la urbanización e industrialización creciente y la disminución progresiva de la práctica religiosa y el fervor popular. Desde esa perspectiva, el estudio de una institución en vías de desaparición no podía interesar a muchos especialistas. Al mismo tiempo, el hecho de que la Iglesia en México no fuera legalmente reconocida por la Constitución de 1917, provocó que durante esos años muchos confundieran la situación jurídica de la Iglesia católica en México con su presencia real en la sociedad mexicana.[2]

El transcurso del tiempo y la crisis del modelo sociopolítico impuesto por los diversos gobiernos emanados de la Revolución mexicana contribuirían a poner en duda gran parte de los supuestos sobre los cuales se sostenía (y se sostiene) dicho régimen. Uno de ellos era precisamente la inevitable pérdida de la religiosidad en el pueblo y la consecuente disminución de la influencia social de la Iglesia católica en México. Como se habría de constatar posteriormente, por un lado, ambas cuestiones no estaban por fuerza ligadas, y por el otro, la realidad sociorreligiosa del país era mucho más compleja de lo que ambos supuestos pretendían contener. En primer lugar, si bien se pudo observar una cierta “profanización de las costumbres” del pueblo mexicano, especialmente desde la década de los años cuarenta (lo cual respondía a los esquemas secularistas ya señalados), también era cierto que algunas formas de religiosidad, relacionadas con el culto, no sólo subsistieron, sino que tendieron a acrecentarse. Ahora, bien, sin pretender entrar en el debate que ya hace algunos años se generó alrededor de la práctica y el culto religiosos, nos conformaremos con recordar, siguiendo a los especialistas del tema, que la práctica y más específicamente el culto son criterios necesarios, aunque insuficientes, para medir la vitalidad religiosa.[3]

Por otra parte, si desde el fin de la guerra cristera la Iglesia católica en México desistió de sus intentos por constituir organizaciones de masas y tuvo que confinarse

durante mucho tiempo a ejercer su actividad magisterial y moral, también es cierto que, desde la década de los años setenta, fue evidente que en muchos sentidos la Iglesia no solamente había resistido las presiones secularistas, sino que incluso se había fortalecido durante las décadas anteriores. Esos años presenciaron incluso el surgimiento de una ofensiva clerical en el plano social, motivada tanto por razones internas como por acontecimientos externos, tales como el Concilio Vaticano II o la creciente influencia de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam).

Adicionalmente, el resurgimiento del interés por el análisis de la Iglesia católica en México se operó al mismo tiempo en que dentro de la misma Iglesia se ponían en duda también los métodos y estructuras de dicha institución. No es de extrañar por lo tanto, que en dicho clima de protesta la mayor parte de los estudios realizados sobre la Iglesia en México fueran producto de sus debates internos y se situaran más bien dentro de la bibliografía comprometida que como análisis científicos.[4]

Debido a lo anterior, una de las primeras consecuencias fue que dichos estudios, generalmente elaborados por miembros de los grupos llamados "progresistas", tendían a ofrecer una imagen desequilibrada y oscura de la Iglesia en México. Dichos análisis privilegiaban los factores más dinámicos del conjunto de la Iglesia, menospreciando el peso de los factores de estabilidad e inmovilismo. Los trabajos ofrecían casi siempre una descripción detallada de los grupos disidentes dentro de la Iglesia y, aunque mencionaban la existencia de un grupo mayoritariamente conservador, no procedían a analizarlo sino a calificarlo. Así, a fuerza de concentrarse sólo en el estudio de los grupos impugnadores de la posición jerárquica, el panorama final no ofrecía nunca una imagen real, proporcionada, del verdadero peso de las distintas corrientes dentro de la Iglesia en México. Imagen oscura, porque ninguno de estos análisis establecía los elementos teóricos que permitiesen una explicación congruente y global de la posición de la jerarquía o de los grupos dominantes en el aparato eclesial. En ocasiones, por ejemplo, se hablaba de una Iglesia aliada al Estado y poco después se hacía referencia a la identificación de ella con la burguesía y el sistema capitalista. Lo anterior suponía una alianza burguesía-Estado-Iglesia, opuesta a los sectores progresistas de la Iglesia. Ahora bien, una definición de este tipo, que pasa por alto las intensas contradicciones entre la Iglesia y el Estado y entre éste y crecientes sectores de la burguesía mexicana, por no mencionar la complejidad de las relaciones dentro de cada una de ellas, muestra las grandes limitaciones explicativas de dicha bibliografía militante.[5]

Por supuesto, no era éste el caso de todos los especialistas en cuestiones religiosas. Desde los inicios de la década de los años setenta se habían publicado algunos estudios sobre la Iglesia en América Latina o sobre temas históricos que trataban de alguna manera la cuestión religiosa en México.[6] Sin embargo, la mayor parte de estos estudios se limitaban a estudiar marginalmente la institución eclesial y le concedían poca importancia a los sucesos posteriores a 1938, por lo cual la historia de la Iglesia católica quedaba por hacer.

De esa manera, se puede decir que, pese a algunos esfuerzos aislados por elaborar una historia y sociología secular de la Iglesia en México, hasta hace muy poco seguía

predominando una sociología de tipo "pastoral", comprometida con movimientos populares, cuyos objetivos son en esencia militantes y no primordialmente científicos. Más aún, dicha corriente (si puede llamársele así), pese a su relativa juventud, aunque beneficiada por la escasez de trabajos sobre el tema, ha llegado incluso a establecer una serie de lugares comunes, transmitidos a los pocos analistas laicos.[7]

Uno de estos lugares comunes es precisamente el que se refiere al conservadurismo de la jerarquía (y en general de la Iglesia) mexicana. O el relativo a su alianza con el Estado. No es nuestra intención negar en esta obra la existencia de elementos conservadores entre la jerarquía o de minimizar las profundas relaciones que unen a Iglesia y Estado. Sin embargo, partimos del hecho de que dichos adjetivos y definiciones requieren un mínimo análisis conceptual, antes de ser utilizados, a riesgo de confundir elementos diversos muchas veces englobados en un término mal empleado.

Lo anterior supone, entre otras cuestiones, el abandono de un esquema dualista, propio de ciertos análisis políticos, que dividen al mundo secular y eclesial en conservadores y progresistas, reaccionarios y revolucionarios, izquierda y derecha, etc. O el de aquellos esquemas cripto-dualistas, que esconden con la introducción de un tercer elemento (el centro, los reformistas, los moderados) una visión igualmente maniquea del mundo. Desde luego, no se trata de introducir muchos elementos para garantizar el rigor del análisis. Podría ser factible, por ejemplo, desde nuestro punto de vista, dividir *para propósitos analíticos* en dos grupos a la Iglesia mexicana, siempre y cuando esta división fuese lo bastante rica, conceptualmente hablando, como para permitir una explicación satisfactoria de la actividad del conjunto de la institución.

Pese a todo, hasta ahora la mayor parte de los analistas mexicanos de la Iglesia han olvidado algunas de las reglas esenciales del método científico, según las proponía Èmile Durkheim:

> Es necesario entonces que el sociólogo, sea en el momento en el que determine el objeto de sus investigaciones, sea en el curso de sus demostraciones, se prohíba decididamente el empleo de sus conceptos que se formaron fuera de la ciencia y por necesidades que no tienen nada de científicas. Es necesario que se libere de esas falsas evidencias que dominan el espíritu de lo vulgar, que se sacuda de una vez por todas el yugo de esas categorías empíricas que un largo acostumbramiento termina seguido por hacer tiránicas. Por lo menos, si a veces la necesidad lo obliga a recurrir a ellas, que lo haga teniendo conciencia de su poco valor, a fin de no llamarlas a desempeñar en la doctrina un papel del cual no son dignas.
>
> Lo que hace esta liberación particularmente difícil en sociología es que el sentimiento es involucrado. Nos apasionamos, en efecto, por nuestras creencias políticas y religiosas, por nuestras prácticas morales, mucho más que por las cosas del mundo físico; enseguida, ese carácter pasional se comunica a la manera en que concebimos y nos explicamos las primeras. Las ideas que al respecto nosotros nos hacemos nos son entrañables, así como sus objetos, y toman de esa manera una tal autoridad que no soportan la contradicción. Toda opinión que les molesta es tratada como enemiga.[8]

No pretendemos por supuesto haber superado la serie de problemas metodológicos que en especial implica un tema de esta naturaleza. Sin embargo, se ha insistido en la advertencia de Durkheim porque dicho error está en el origen de una gran parte de la incomprensión acerca de la actividad eclesial en México. Consideramos en consecuencia que la primera condición de este trabajo debe ser, siguiendo al citado sociólogo francés,

la de “apartar sistemáticamente todas las pre-nociones’’,[9] para poder avanzar posteriormente en la elaboración de un esquema global coherente de la acción eclesial en México, cimentado en conceptos bien definidos. Esto supone, de alguna manera, “rehacer” la historia contemporánea de esta institución y sobre todo replantear algunos de sus términos y conceptos centrales. No se pretende por lo mismo decir la última palabra sobre el tema, sino simplemente establecer una línea interpretativa que contribuya a establecer las bases de posteriores investigaciones.

El objeto de estudio de esta obra es el pensamiento de la Iglesia católica en México, en especial el de la jerarquía, a través de las cuestiones social y política, desde 1938 hasta 1982. Se consideró conveniente, sin embargo, elaborar un capítulo introductorio que examinase, así fuera someramente, el periodo 1929-1938, es decir, desde el fin oficial de la guerra cristera hasta el establecimiento oficioso de lo que se dio en llamar: *modus vivendi*. Ahora bien, el establecimiento de estas fechas responde ya a una hipótesis inicial y tiende a resaltar las relaciones Estado-Iglesia, las cuales estarán en el centro de esta obra.

En efecto, la naturaleza misma del tema nos ha llevado a dar prioridad a las relaciones que la Iglesia, como institución social, establece con otros organismos de la sociedad, es decir, clases sociales, organizaciones y partidos políticos, movimientos sociales y por supuesto el gobierno y, más generalmente, el Estado. Ahora bien, en el caso mexicano, en el periodo que nos interesa, en lo que se refiere a la cuestión social y política, la relación con el Estado mexicano ocupa el lugar preponderante. Esto no significa (y sobre esto insistiremos después) que para la Iglesia en México la relación con el Estado sea lo más importante de su quehacer diario o que toda su actividad esté permeada de un objetivo político o condicionada por sus relaciones con él.

Por supuesto, la Iglesia es una institución inmersa en la sociedad y, como tal, no escapa a los condicionamientos que ésta le impone. Pero el hecho de que sea al mismo tiempo una institución religiosa hace indispensable tomar en cuenta que los objetivos de los individuos en su interior no son solamente sociales sino también espirituales. Así pues, aunque las acciones que aquí nos interesan son en última instancia las sociales y no tanto las motivaciones espirituales, no se puede pasar por alto el hecho de que, en muchas ocasiones, éstas condicionan las primeras. Es de hecho ésta la especificidad del estudio de la acción entre Iglesia y sociedad:

> La actitud del individuo respecto a la sociedad bajo todas sus formas y la influencia de la religión sobre las relaciones y las instituciones sociales, dependen en gran parte del espíritu del cual están penetradas las doctrinas, el culto y la organización del grupo religioso. Las relaciones entre hombres en una sociedad dada son determinadas por este espíritu. Instituciones como el matrimonio, la familia, el parentesco y el Estado se conciben a la luz de la experiencia religiosa central y de acuerdo con ellas se formula el ideal de una sociedad. Sin embargo, no es ése más que un solo aspecto de la interacción de la religión y de la sociedad, porque […] las expresiones de la experiencia religiosa están ellas mismas destinadas a sufrir influencias y cambios muy profundos por parte de las fuerzas sociales que actúan desde el exterior.[10]

Esta acción entre Iglesia y sociedad constituye por lo tanto la pauta indispensable de esta obra. Pero recordemos una vez más: todas las instituciones religiosas tienen

necesariamente una inserción social y están sometidas a las influencias externas. Como afirma Émile Poulat, “a menos que se opte por la fuga del mundo [el cual no es el caso de la Iglesia católica en México], ninguna religión puede eludir la necesidad de una ética intramundana […]”.[11] Más aún, en muchos casos esta ética terrenal se convierte en un verdadero programa de dominio social, el cual se presenta de manera alternativa a los otros modelos sociales. Sin embargo, este punto esencial para nuestra tesis no debe oscurecer otra realidad igualmente importante: dicho proyecto social es una parte esencial, pero no constituye el centro de las preocupaciones eclesiales. Sería erróneo por lo tanto suponer que todas las acciones de la Iglesia tienen un objetivo y una motivación sociales, o específicamente políticas. Constituye ciertamente una parte esencial para el hombre religioso, en especial para aquel que vive su vida de manera “integral”. Sin embargo, no todas sus acciones tienen una motivación social. Cuando la jerarquía católica se plantea por ejemplo el problema del aborto, no hay en su concepción esencialmente un designio político, sino un razonamiento de tipo religioso, aunque después esto tenga implicaciones sociales. Puede sí, de esta motivación religiosa, surgir una posición ante la sociedad. Pero no se debe necesariamente deducir de ahí que la eventual participación de la jerarquía católica tenga en ese caso una motivación política.

En el caso mexicano, esta pequeña diferencia es muy importante porque ha dado lugar a malas interpretaciones y a una incomprensión mayúscula de la actividad eclesial en lo concerniente a las cuestiones sociales y políticas. De esa manera, se ha visto —a mi parecer en forma errónea— a la Iglesia católica en México como grupo de presión,[12] o como una institución con fines eminentemente políticos,[13] comparándola de hecho con otros organismos cuyos objetivos son específicamente sociales o que buscan una nueva repartición del poder.

Creemos que, sin dejar de tener en cuenta que la Iglesia católica en México tiene un proyecto social, una visión de ese tipo no contribuye a esclarecer las actitudes eclesiales.

Por el contrario, el considerar la especificidad de las instituciones religiosas nos puede ayudar a comprender dicho proyecto social y político. Así por ejemplo, en el caso del aborto, si se equiparan las posiciones de la Iglesia católica con las de los diversos partidos políticos, aunque socialmente tengan el mismo efecto, se estará dejando de lado la cuestión esencial de las motivaciones religiosas de la institución eclesial, con la consecuente dosis de incomprensión que ello acarrea. Precisamente por esa razón, el Estado ha temido en ocasiones, en cierto sentido de manera equivocada, la “intromisión política” del clero, creyendo que la Iglesia busca una nueva redistribución del poder, cuando sólo pretende intervenir en una materia que considera moral. Desde luego, la intervención en cuestiones morales supone en ocasiones un deseo de transformar las estructuras sociopolíticas de acuerdo con las exigencias eclesiales. Pero es la motivación religiosa la que condiciona su participación política y no lo contrario.

Por supuesto, la participación del clero no es similar en todos los casos. Hay ocasiones en que la Iglesia interviene directamente en cuestiones sociopolíticas por medio de su doctrina social. Este trabajo intentará abordar dichos aspectos con mayor profundidad. Pero, al respecto, no habrá que olvidar que, aunque la Iglesia tiene un

proyecto propio de sociedad, el cual busca implantar en la tierra, éste no es sino una parte más de un proyecto global, con objetivos espirituales (religiosos), es decir, en principio ajenos a los asuntos materiales.

Así, en el caso mexicano, aunque trataremos exclusivamente la posición de la Iglesia ante las cuestiones sociales y políticas del país, y sólo nos interesan las consecuencias sociales de esta actitud, será útil tener siempre en mente que la Iglesia católica no es una institución que solamente tiene como objetivo la imposición de su proyecto social.

Lo anterior no significa tampoco que habría que creer en las afirmaciones de algunos miembros de la Iglesia que sostienen la necesidad de diferenciar los poderes espirituales y temporales; la Iglesia ocupándose de los primeros y el Estado de los segundos. La historia de las relaciones entre los dos poderes muestra que la línea divisoria entre ambos es poco clara y en algunos casos inexistente. De hecho, aunque algunos miembros de la Iglesia pretenden no intervenir en absoluto en cuestiones temporales, la elaboración de una ética intramundana hace inevitable el choque con el poder temporal, incluyendo las cuestiones políticas.

La Iglesia católica en México, por su parte, ha sostenido siempre que no interviene en cuestiones políticas. En realidad, en lo único que no ha intervenido es en política de partidos o electoral, y recientemente ni siquiera en esto se ha limitado. Pero en lo que respecta a su intervención en los demás aspectos de la vida social, es decir, de la vida política, la Iglesia nunca ha dejado de dar su opinión e intervenir para tratar de imponer su punto de vista. Por lo demás, hubiera sido casi imposible que, con el peso social que tiene esta institución, no lo hubiera hecho. La existencia de una legislación restrictiva no era suficiente para imponer el silencio a una institución como la Iglesia católica. Lo que resulta más bien extraño es que hubiera personas que se asombraran y se escandalizaran ante este hecho social, de por sí evidente.

En ese sentido, el caso mexicano es notable. Tal vez en muy pocos países se consideraba normal, por el gobierno y por el pueblo, que las Iglesias no fuesen reconocidas legalmente, que el clero no tuviera derechos políticos y que en general existiera una legislación restrictiva en cuanto a las libertades religiosas. La paradoja parecía aumentar cuando se sabe de la gran religiosidad del pueblo mexicano. Sería simplista sin embargo querer atribuir el anticlericalismo a una pequeña élite gobernante, pues estudios recientes muestran que alrededor de 80% de los mexicanos se opone a la participación del clero en política. En consecuencia, lo anterior podría verse como un triunfo de los diversos regímenes liberales y revolucionarios al haber logrado éstos que los mexicanos consideren la religión como un asunto privado y no público. Sin embargo, la "paradoja" va más allá.

En realidad, el régimen de la Revolución mexicana, jurídicamente, estaba en buena medida mucho más cerca de las tesis marxistas que de las tesis liberales, en su tratamiento de la cuestión religiosa.

En efecto, como afirma Henri Desroche, ya en *La cuestión judía* y *La sagrada familia* Marx criticaba el ateísmo cultural y político (Estado laico ateo) que preconizaba Bauer y en su lugar le oponía la concepción de ateísmo social: "A la emancipación

política en el Estado ateo se opone la emancipación humana en la sociedad a-estatal”.[14] Marx criticaba la religión desde el plano filosófico y por eso un Estado laico no le parecía suficiente para terminar con la alienación. Era necesaria la desaparición del Estado para trascender la emancipación política y llegar a la emancipación humana. Al decir de Marx, “los derechos del hombre no liberan entonces al hombre de la religión, sino que le dan la libertad de religión”.[15]

Mediante el caso de los Estados Unidos de América, Marx llega a la conclusión, en *La cuestión judía,* que dado que la emancipación política va a veces acompañada de un florecimiento de la práctica religiosa, la existencia de la religión no se opone por lo tanto a la construcción del Estado. Henri Desroche señala por lo menos dos conclusiones de lo anterior, las cuales son de nuestro interés: *1)* la existencia de la religión en el nivel del Estado no es necesaria para la vitalidad de la religión en la sociedad, y *2)* la supresión de la religión en el ámbito del Estado no es suficiente para la supresión de la religión en la sociedad.[16]

Dentro de los términos estrictamente marxistas pues, la supresión de la religión de Estado y la creación de un Estado laico es una reivindicación de la revolución burguesa, a su parecer insuficiente puesto que no termina con la alienación religiosa. Por el contrario, en esa situación los hombres adquieren una libertad ilusoria o relativa, es decir, la de poder escoger su religión.

En el caso de los diversos regímenes de la Revolución mexicana es claro entonces que buena parte de las restricciones jurídicas impuestas a la Iglesia (no la práctica que le siguió) se acercaban mucho más al razonamiento marxista que a las tesis liberales emanadas de las revoluciones burguesas europeas del siglo XIX, según las cuales la libertad de la religión se alcanza con la creación de un Estado laico. En el caso mexicano, las leyes anticlericales (y en ciertos periodos la acción gubernamental) no se limitaban a establecer un Estado laico, separado de la religión (donde cada quien tiene la libertad de escoger su religión), sino que en ciertos casos pretendían obtener la desaparición de la misma en la sociedad. La diferencia esencial con el pensamiento marxista era que, mientras que el Estado mexicano buscaba con esta política reforzar su posición en la sociedad, el pensamiento marxista pretendía su desaparición.

No llevaremos adelante estas reflexiones porque no es nuestro interés aquí profundizar en los planteamientos de Marx y Engels sobre la religión.[17] Solamente nos hemos detenido para mostrar la situación paradójica del Estado mexicano que mantenía una legislación antirreligiosa *en principio* de acuerdo con una serie de postulados liberales, pero que, en realidad, en muchos casos, se acercaba más a las tesis filosóficas marxistas. Lo cual no significa que las acusaciones de la Iglesia, que tachaban al Estado mexicano de socialista o comunista, hubieran partido de este razonamiento teórico. En realidad, dichos ataques tenían en su origen un anticomunismo en gran parte visceral e irreflexivo, aunque también surgían de los postulados básicos de la doctrina social de la Iglesia.

Por lo demás, lejos estamos de pensar que las cuestiones anteriores sean anodinas, o consistan en reflexiones teóricas que no tienen nada que ver con la realidad mexicana

actual. Por el contrario. Si este trabajo pretende profundizar en el conocimiento del papel político que ha desempeñado la Iglesia católica en México durante los últimos 50 años, este tipo de cuestiones aparecen como esenciales, pues están en la base del comportamiento de los dirigentes gubernamentales y eclesiales. En verdad, sería difícil sostener que los miembros de los diversos gobiernos emanados de la Revolución (sobre todo los más recientes) aplicaron una política de hecho antiliberal o conscientemente filomarxista. En realidad, éstos acudieron por lo general a las "razones históricas" que hicieron que se marginara (por lo menos jurídicamente) a la Iglesia en México. No está de más por la misma razón dejar bien claro que la intolerancia religiosa es más bien una excepción en el mundo (hablando en términos jurídicos) y al mismo tiempo anotar que el liberalismo de la Revolución mexicana es menos puro de lo que algunos sostienen.

Lo anterior no debe ser visto sin embargo como una cuestión intrínsecamente negativa para el Estado mexicano. De hecho éste ha pretendido siempre seguir un modelo social propio, diferente al liberalismo y al socialismo. Así, la Revolución mexicana, con influencias tanto liberales como socialistas, simbolizaría la vía nacional, resultado de la específica historia mexicana. En ese sentido, nuestras anteriores afirmaciones sobre la paradójica posición del Estado mexicano en materia religiosa vendrían más bien a reforzar la idea de un modelo propio de política religiosa.

De cualquier manera, más allá de la tolerancia estatal y popular frente a la "intromisión" de la Iglesia (más precisamente del clero) en las cuestiones sociopolíticas del país, es un hecho evidente que la institución eclesial católica ha participado, inevitablemente, en los asuntos sociales de México. Más aún, si en beneficio de una relación no conflictiva con el Estado, durante un tiempo la jerarquía decidió no intervenir en política partidista o electoral, tal parecería que recientemente incluso este terreno no se considera por completo vedado al clero. De ahí la necesidad de regresar sobre los conceptos centrales que en principio han regido las relaciones de la Iglesia con el poder temporal.

Hubo en México un *modus vivendi,* establecido entre la Iglesia y el Estado desde 1929 o, según otros, desde 1940. Ahora bien, sin tomar en cuenta la veracidad histórica de tal afirmación (que en seguida pondremos en entredicho), aparece lógicamente la necesidad de precisar dicho término, si se le quiere utilizar de manera conceptual. Porque, a fin de cuentas, en realidad todos los poderes temporales que llegan a un acuerdo con la Iglesia establecen así un *modus vivendi*. Y sin embargo, nadie pretendería comparar en serio el caso mexicano con el de otros países.

Como ya hemos afirmado, el término *modus vivendi* ha sido empleado de manera indiscriminada para designar la relación entre Iglesia y Estado en México desde 1929, o desde 1940. Fue quizá utilizado por vez primera, para el caso mexicano, por Pío XI, en su carta pastoral *Acerba animi,* donde se quejaba del incumplimiento por parte del gobierno mexicano de los "arreglos" de 1929. El Pontífice designaba así la nueva relación establecida entre Iglesia y Estado, desde dichos acuerdos, que dieron fin oficialmente a la guerra cristera.[18] Sin embargo, como la misma carta papal da testimonio, en realidad los "arreglos" no se habían concretado y no habrían de establecerse, sino oficiosamente,

incluso hasta algunos años más tarde.

Esta obra pretende demostrar que el verdadero *modus vivendi* no habría de establecerse sino entre 1936 y 1938, permaneciendo vigente con sus características iniciales únicamente hasta los primeros años de la década de los cincuenta. Más tarde, aunque algunos rasgos de ese acuerdo han permanecido, no se puede hablar de un *modus vivendi,* o por lo menos no del mismo que se estableció entre 1938 y 1950. En nuestro caso, para evitar confusiones, hemos evitado utilizar dicho concepto más allá de esa fecha.

El diccionario francés *Le Petit Robert* ofrece la siguiente explicación del término: *"modus vivendi:* Acomodo, transacción que pone de acuerdo a dos partes en litigio".[19] Explicación interesante, aunque, lógicamente, insuficiente. Sin embargo, la idea es exacta: dos partes en litigio que, a pesar de todo, tienen que encontrar un acomodo. La explicación histórica va por supuesto más allá en la definición del concepto. ¿Qué fue entonces el *modus vivendi* en México?

El *modus vivendi,* en México, fue el acuerdo oficioso establecido entre Estado e Iglesia entre 1938 y 1950 (con base en una común visión nacionalista), mediante el cual la Iglesia abandonó la cuestión social en manos del Estado a cambio de la tolerancia en materia educativa.

Este acuerdo o acomodo fue por supuesto mucho más complejo que lo que cualquier definición podría explicar. Las circunstancias históricas y los elementos que lo componen se encontrarán en los primeros dos capítulos de este libro.

Después de 1950 aparece un claro giro en la estrategia eclesial, debida al cambio de las circunstancias nacionales. Hasta ahora, todos los especialistas del tema han omitido mencionar este cambio trascendental. Sin embargo, los indicios son constantes y evidentes. Si entre 1938 y 1950 se había establecido una alianza informal entre católicos y liberales, en contra de los sectores socialistas en el Estado, a partir de 1950, una vez debilitado el enemigo común, es inevitable el enfrentamiento entre católicos y liberales. La década de los cincuenta es a la vez el periodo de mayor fortalecimiento de la Iglesia en México y también el de mayor antiliberalismo. Coincide además con un retorno de la Iglesia a las cuestiones sociales, es decir políticas, lo cual abre un nuevo periodo de enfrentamientos con el Estado. El tercer capítulo de este trabajo tratará entonces de mostrar la dimensión del enfrentamiento entre catolicismo y burguesía durante dicha década, lo cual va en contra de la visión comúnmente divulgada:

> Se insiste desde hace tanto tiempo, y cada vez más, sobre la alianza —la colusión— de la Iglesia con la burguesía, que nos hemos vuelto incapaces de ver su conflicto y de medir su profundidad.[20]

Los últimos cinco capítulos de esta obra tratan sobre la Iglesia mexicana desde el periodo que precedió al Concilio Vaticano II hasta el que siguió a la celebración de la Celam en Puebla y la visita del papa (1979), coincidiendo con el inicio de la crisis del país, en 1982. En estos capítulos, quizá en mayor medida que en los anteriores, se intenta establecer una tipología de las actitudes del episcopado que permita ofrecer una explicación coherente de las actitudes de la Iglesia. En términos generales es un periodo

que significa para la Iglesia católica (especialmente para la de México) un esfuerzo mayúsculo de incorporación a los problemas de este mundo. En ese sentido, significa que se refuerza la tendencia de la Iglesia mexicana de recuperar la cuestión social y una mayor autonomía doctrinal frente al Estado, ante estos temas.

En consecuencia, el rasgo mayor de la Iglesia posconciliar es el afianzamiento de una posición interna que pretende reconquistar el control social que el Estado ejerce sobre las masas. Para hacer esto, la Iglesia enfrenta un proyecto social católico profundamente crítico del modelo de desarrollo impuesto por la Revolución mexicana y, en la medida en que éste pierde legitimidad, gana terreno y espacios en la sociedad.

Pese a todo, aunque hay un creciente distanciamiento y autonomía de la Iglesia, no es un periodo de enfrentamiento directo con el Estado, lo cual ha confundido a no pocos especialistas. Sin embargo, la inexistencia de un conflicto abierto no debe ocultar el hecho de que la Iglesia pasa de una posición básicamente defensiva en los años cuarenta y cincuenta a una creciente actitud de juez del modelo de desarrollo nacional durante los sesenta y aún más en los ochenta, constituyendo los setenta un periodo de reordenamiento interno.

Además, es necesario insistir en que, a pesar de la existencia de dicho enfrentamiento, algunos elementos que componían el *modus vivendi* subsistieron y otros nuevos vinieron a sumarse a la de por sí compleja relación. Lo anterior hace evidente la futilidad de intentar considerar la relación Iglesia-Estado en México en el marco estrecho de la dualidad alianza-enfrentamiento. La realidad es siempre mucho más compleja que cualquiera de estas definiciones.

Por otra parte, si —como se ha dicho anteriormente— la relación con el Estado es central para la Iglesia en México, sobre todo en lo que respecta a la cuestión social, ello no significa que la institución eclesial no tenga una historia interna. Por el contrario, es la relación de fuerzas entre las diversas tendencias eclesiales la que va condicionando e influyendo en gran medida (también en sentido inverso) la posición ante la sociedad y en particular ante el Estado.

Precisamente por esto, detrás de la interacción entre Iglesia y sociedad se muestra en este libro la continua disputa por el control del aparato eclesial y por la imposición de una línea de pensamiento dominante. En ese sentido, es el triunfo de una tendencia en particular, en medio de circunstancias históricas determinadas, la que explica en gran medida el cambio de orientación eclesial ante la sociedad. Esta tendencia es conocida con el nombre de "intransigentismo" o "integralismo" católico, término que no debe confundirse con el de "integrismo".

La intransigencia-integral es una posición adoptada por el catolicismo romano en el siglo XIX frente a los "errores" modernos, difundidos por la Revolución francesa: racionalismo, individualismo, democracia, secularización, etc. Transmito su definición tal como la han elaborado los especialistas del tema:

> Intransigente, es decir dos cosas: primero antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituía la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable sobre los principios que le dictaban esta oposición. Integral, en otras palabras, que se negaba a dejarse reducir a prácticas culturales y a

> convicciones religiosas, pero preocupado de edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia.[21]

De esta intransigencia surgirán otras posiciones ante el mundo, a medida que avanza el siglo; siempre con la intención de encontrar una solución para contrarrestar la influencia de las ideas modernas: catolicismo social, integrismo, modernismo, democracia-cristiana, etc. Como sostiene Jean-Marie Mayeur en relación con esta última, existía un fondo ideológico común en dichas posiciones:

> Demócratas, pero no liberales, los demócrata-cristianos y los católicos sociales, incluso si aceptaban la República, profesaban en efecto la visión del mundo de los intransigentes: rechazo del individualismo, organicismo, defensa de la familia, sueño de la alianza del pueblo y del clero contra los notables, corporativismo, descentralización, hostilidad contra el orden establecido, aquel de los bien-pensantes y de los conservadores, búsqueda de una tercera vía entre el liberalismo y el socialismo, antiindustrialismo, anticapitalismo, con un tinte de antisemitismo.[22]

El integrismo, por su parte, aunque estrechamente ligado al “intransigentismo”, porque surge de él y abreva en su fuente, no puede asimilársele, bajo riesgo de confusión.

El integrismo surge como movimiento político inspirado en el *Syllabus*[23] (por lo tanto, antiliberal), alrededor de 1890. Pronto se opone al “progresismo” en Francia y, en las primeras décadas de este siglo, se designará con dicho término a “todos aquellos que combaten la apertura política y social del catolicismo sin importar con qué medio […]”.[24] El integrismo se encierra en su integralidad para evitar la tentación del compromiso y, en consecuencia, se aísla cada vez más de las otras corrientes surgidas de la intransigencia y de esta misma. El combate de principios de siglo de monseñor Benigni y su organización secreta (la Sapinière) contra las tendencias que considera modernistas y liberales, muestra el creciente alejamiento integrista frente a las otras corrientes del catolicismo.[25]

La transmisión a México de la posición integral-intransigente, así como de las otras corrientes católicas, es sencilla y directa. Basta recordar que la gran mayoría de los obispos mexicanos son ex alumnos de la Universidad Gregoriana (y residentes del Colegio Pío Latinoamericano). Además de esto, hay que tomar en cuenta el papel de algunas congregaciones religiosas, como la de los jesuitas, cuya formación clásica incluía normalmente para los escolares mexicanos una estadía en algún seminario europeo o norteamericano. Por último, la serie de organizaciones católicas internacionales que permitieron una corriente continua de ideas a lo largo del último siglo. Sin embargo, en este trabajo sólo se expondrán breves datos y se plantearán algunas pistas de investigación que deberán esperar un estudio posterior detallado sobre la transmisión del pensamiento católico entre Europa y América Latina durante la primera mitad de este siglo.

Lo cierto es que, al terminar la guerra cristera, la corriente que menos quiere aceptar el acomodo con el Estado, es decir, la integral-intransigente, hasta entonces dominante, se ve obligada cada vez más a dejar el lugar a obispos más jóvenes y pragmáticos. Éstos,

representados por los arzobispos de México y Guadalajara, no reniegan de la intransigencia católica, pero se ven empujados por las circunstancias históricas a aceptar un entendimiento con sectores católicos liberales y con los mismos liberales dentro del Estado. En este caso, la posición doctrinal (intransigente) de los obispos pragmáticos no varía, pero se aceptan a pesar de ello la convivencia y ciertos postulados de la Revolución mexicana. Es éste el verdadero *modus vivendi*.

Más tarde, a medida que una nueva generación de diligentes católicos llega a sus puestos con una Iglesia socialmente consolidada y se percata de que tal acuerdo le es desfavorable a largo plazo, pone en entredicho el control de los asuntos sociales por parte del Estado y comienza a presionar para lograr el fin de dicho entendimiento. La década de los años cincuenta presencia entonces la reaparición de la intransigencia católica bajo una forma nostálgica o utópica, pues se pretende restablecer una sociedad cristiana basada en el esquema de lo que supuestamente había sido el "antiguo régimen" novohispano: solidaridad social, corporaciones de trabajadores, contrapeso eclesial del Estado, etc. En realidad, la secularización y la industrialización mexicana hacían ya imposible cualquier tipo de regreso a ese tipo de régimen, lo que no impidió que, como a finales del siglo XIX en Europa, la Iglesia tuviera durante esa década uno de sus mayores crecimientos.

La celebración del Concilio Vaticano II que fue vivido por la Iglesia mexicana como un fenómeno totalmente importado, habría de transformar por completo la situación. Las conclusiones conciliares vinieron a terminar con ese sueño intransigente-utópico, pero en su lugar dejaron un nuevo tipo de intransigencia que, sin renegar de sus principios, se decidía a incorporarse al mundo moderno. El resultado fue la total recuperación de la cuestión social y, en el caso mexicano, el inevitable regreso de la Iglesia a las cuestiones públicas, lo cual fue evidente desde el final del Concilio. Esto es lo que en este libro llamaremos neointransigencia, para diferenciarla de la intransigencia anterior al Concilio Vaticano II, aunque igualmente se podría mantener el término anterior. Lo importante es tener claras las características particulares y elementos distintivos de esta nueva intransigencia católica.

Así pues, en la actualidad el episcopado mexicano es eminente y mayoritariamente integral-intransigente. La existencia de algunos obispos "integristas" y otros "progresistas", o de otras tendencias, hace necesarias dos advertencias. La primera consiste en la necesidad de recordar que este catolicismo integral es también social, desde su origen. Si la Iglesia se ha ocupado de esta cuestión, por lo menos desde la elaboración de la *Rerum novarum,* ha sido en lo fundamental para poder combatir mejor las ideologías liberal y socialista. Por lo tanto, sería un error calificar automáticamente de "progresista" a cualquier sacerdote que se ocupa de cuestiones sociales. La segunda advertencia es que, en el caso mexicano, éstos no representan más de 10% del episcopado.[26] El resto, es decir, 90% de los miembros de la Conferencia Episcopal Mexicana, por encima de sus diferencias, coincide en la intransigencia ante otras doctrinas y en la visión (y posición) católica integral del mundo. Así pues, conservadurismo, progresismo, revolucionario, reaccionario, ¿qué valor tienen como

ideas en el esquema conceptual que se ha trazado del catolicismo? Tal vez poco, aunque dudaríamos en rechazar totalmente su utilización, puesto que responden a una identidad (y por lo mismo a una identificación) establecida por amigos y enemigos. Que nos baste con advertir la necesidad de no aislarse en estos términos y de incorporarlos por el contrario a los parámetros propios existentes dentro de la Iglesia católica.

Ahora bien, ¿existe entonces un catolicismo preconciliar y uno posconciliar? ¿O es el mismo catolicismo, bajo un nuevo disfraz? La respuesta, creemos, no puede limitarse a una simple afirmación o negación. Sin embargo, si tuviéramos que preferir una de las dos tendencias (lo cual, afortunadamente no es el caso), no dudaríamos en escoger la que subraya la permanencia de la institución y del pensamiento intransigente. A pesar de eso, también dudaríamos de cualquier afirmación categórica que pretendiese mostrar a la Iglesia católica como un organismo social inmóvil. Incluso si la Iglesia se hubiera retraído en sí misma, sería difícil pensar que no se vería influida por "el signo de los tiempos". Ninguna institución vive impunemente en la sociedad que la rodea.

Antes de pasar al cuerpo central de la obra, es necesario detenernos para hacer una última advertencia al lector.

Este libro pretende ser una historia de la Iglesia en México, o más precisamente, una historia del pensamiento católico en México, entre 1938 y 1982. Sin embargo, como es lógico suponer, no es una historia de todo el pensamiento católico en México. Incluso si hubiéramos querido concretarnos al pensamiento del clero y no de los movimientos seglares o católicos laicos, ello hubiera exigido un trabajo de titanes, y por supuesto, mucho mayor tiempo y recursos de los disponibles. Decidimos entonces centrarnos en el pensamiento de los sectores dominantes en el aparato eclesial. Esto significaba, en el caso mexicano, enfocar nuestro estudio en el análisis de la intransigencia católica dentro del episcopado y, consecuentemente, en las cúpulas de las organizaciones seglares (católicos laicos).

No es éste, pues, un análisis de los diversos catolicismos en México, en las diversas clases sociales, en las distintas regiones del país, en las varias organizaciones y asociaciones católicas nacionales, aunque reconocemos la existencia de múltiples influencias, internas y externas, en la formación de un pensamiento "oficial". No se pretende con esto negar el papel de sectores marginales o grupos minoritarios en el catolicismo mexicano y en la medida de lo posible se ha hecho alusión a ellos. Por el contrario, se tiene conciencia clara del papel decisivo que en ciertas épocas han desempeñado algunas opiniones minoritarias dentro de la Iglesia, así como de la posibilidad de aprovechar los espacios democráticos en una estructura por definición autoritaria, especialmente en el caso mexicano, donde se constata un catolicismo popular con baja participación clerical.[27] Sin embargo, a pesar de ello, hemos querido dar preferencia al estudio de las posiciones episcopales y al de los principales movimientos y dirigentes católicos.

La razón principal de lo anterior es que, a pesar de lo que desearían algunos grupos impugnadores de la posición de la jerarquía y a pesar de las conclusiones del Concilio Vaticano II, la Iglesia sigue siendo un sistema jerárquico y centralizado en la autoridad

episcopal. Por la misma razón, son los obispos en sus diócesis particulares y en ciertas circunstancias los episcopados nacionales los que "aseguran" la ortodoxia de la doctrina católica. Son ellos mismos, por lo tanto, quienes controlan la llave maestra del aparato eclesial.

No creemos afirmar nada nuevo cuando decimos que la Iglesia no es una institución democrática y no pretende serlo. Ni tampoco es nuestra intención disminuir el papel e influencia de las formas de catolicismo no dominantes, marginales, aunque integradas al sistema católico.[28] Sin embargo, es innegable el hecho de que, por lo menos en el caso mexicano, incluso los movimientos y organizaciones disidentes de la Iglesia giran alrededor de la estructura episcopal y tienen que referirse a ella en última instancia para legitimar sus acciones. Ningún movimiento minoritario puede subsistir sin el apoyo de un obispo. Pero siempre se encuentra uno que lo otorga.

En consecuencia, en este trabajo se podrá notar un uso (casi un abuso) de la identificación estructura eclesial, Iglesia y jerarquía católica. Estamos conscientes de los peligros de su utilización y esperamos disminuirlos con esta advertencia. Por su parte, el estudio de los diversos catolicismos de clase y regionales deberá esperar una nueva investigación que, esperamos, complementará lo aquí dicho.

I. ENTRE LA GUERRA DE LOS CRISTEROS Y EL "MODUS VIVENDI" (1929-1938)

A. Antecedentes

El *modus vivendi,* término que se utilizó originalmente para describir los arreglos entre la Iglesia y el Estado en México en 1929, corresponde en realidad a un acuerdo establecido sólo entre 1936 y 1938. De hecho, el periodo que comienza en esta última fecha no se puede comprender cabalmente si no se analiza, así sea en forma somera, la etapa precedente. Ésta se inicia con los "arreglos" de 1929, que dieron fin oficial a la guerra de los cristeros.

El *modus vivendi* se establece, en gran medida, como una respuesta a una relación conflictiva y a un periodo de persecución experimentados desde el fin del Porfiriato. Si la guerra cristera representó el punto culminante de la oposición armada, el fin de ella no trajo consigo automáticamente la paz social, deseada por ambas partes.

En esta sección se identificarán las características esenciales de ese *modus vivendi,* además de mostrar el objeto de la disputa entre el Estado y la Iglesia. Adicionalmente se bosquejarán las diversas tendencias dentro de ambas instituciones, así como las circunstancias que hicieron posible el entendimiento entre algunas de ellas, pese a sus diferencias ideológicas.

1. *Los "arreglos" de* 1929 *y el nacimiento de la Acción Católica Mexicana*

El 21 de junio de 1929 se concertaron los acuerdos que, oficialmente, daban fin al conflicto religioso en México.[1] Sin embargo, como habría de constatarse posteriormente, en realidad tal acuerdo sólo pondría fin a la guerra cristera. El conflicto religioso, como afirman Rafael Segovia y Alejandra Lajous, "no debe ser identificado in totto con la Cristiada".[2] Por esa razón, la disminución paulatina y la desaparición de la resistencia armada no llevaron consigo el fin de la disputa Estado-Iglesia ni el cese de la persecución anticlerical.

Tal como ha sido demostrado ampliamente por los diversos especialistas del tema y de la época,[3] ni al Vaticano ni a la jerarquía católica mexicana les interesaba la continuación de la rebelión armada. Si bien es cierto que el episcopado mexicano no tenía

al respecto una opinión homogénea,[4] aunque sí una posición monolítica, es altamente probable que la mayoría de los obispos viera con profunda desconfianza un movimiento que, por todas sus características, escapaba a su control. Si la rebelión surgió de manera espontánea y la Liga de la Defensa de la Libertad Religiosa no necesariamente acataba las indicaciones de la jerarquía, era natural que el episcopado estuviera sobre todo interesado en un arreglo. Además, existían razones doctrinales para oponerse a la resistencia violenta, lo cual ha sido desdeñado por la gran mayoría de los investigadores. Éstos consideran, junto con la tradición cristera, que la jerarquía traicionó de alguna manera a los luchadores de Cristo Rey y que los obispos deberían haber apoyado la rebelión.[5] Ignoran las razones de personajes como Pascual Díaz (arzobispo de México) y Leopoldo Ruiz (arzobispo de Morelia y delegado apostólico), a los que de hecho clasifican como aliados del Estado, olvidando que ellos podían tener simplemente otra estrategia de enfrentamiento ante el Estado. De otra manera es difícil explicar que la Iglesia en México haya seguido impugnando fuertemente al Estado durante la mayor parte de la década siguiente y que en 1935 la situación de la Iglesia en México fuera peor aún que la que había tenido ocho años antes.

Pero en 1929 la Iglesia estaba quizá más interesada en que la rebelión cristera terminara que en encontrar un arreglo con el Estado, lo cual no significa que muchos miembros del bajo clero diocesano y no pocos del regular desobedecieran las órdenes de no mezclarse con los cristeros.[6]

El episcopado mexicano, aunque presentó siempre una posición monolítica frente al exterior, tuvo opiniones encontradas en su interior. El trabajo de Jean Meyer y el de Servando Ortoll, muestran hasta qué punto la decisión de no apoyar el movimiento armado no fue compartida por todos los miembros del episcopado.[7]

De cualquier manera, por lo menos una cuestión parece evidente: si la mayoría de los obispos mexicanos dejó a su suerte e incluso ayudó a sofocar el movimiento cristero, no fue porque el episcopado se aliara con el Estado, ni porque considerara injustificada la causa cristera. Eran los medios, es decir, la rebelión armada, y la gran autonomía de ésta, lo que más temían, tanto la Santa Sede como la mayoría de los obispos mexicanos.

La estrategia de la Iglesia mexicana se redefinió desde entonces y no había de alterarse mayormente. En ningún momento implicó una derrota o abandono de las posiciones tradicionales católicas. En lugar de la lucha por medios violentos, que en más de una ocasión la Iglesia justificó teológicamente, Pío XI prefirió la batalla por las almas, lo que en el terreno secular significaba la disputa por las conciencias. Para esto se aceleró la institucionalización de la Acción Católica en México.

No es posible afirmar, por lo tanto, a riesgo de caer en una contradicción, que existía un estado de persecución en la década de los años treinta, y al mismo tiempo sostener que se estableció un *modus vivendi* a partir de una cierta colaboración entre la jerarquía católica y el gobierno de la Revolución, a espaldas de los cristeros.

En realidad, ha habido una confusión en la utilización de dicho término. Originalmente se designó así a los acuerdos establecidos por el Estado y la Iglesia en México en 1929. De hecho, Pío XI se refiere en su encíclica *Acerba animi* a la actitud

del gobierno mexicano "contraria al espíritu" en el cual el *modus vivendi* había sido establecido.[8]

En la práctica el *modus vivendi* no llegó a concretarse durante esos años y no fue sino hasta 1936-1938 cuando en realidad se establecieron las bases de un acuerdo informal entre la Iglesia y el Estado.

Lo que de hecho estaba aconteciendo en dicho periodo era más bien una pugna de carácter global entre las dos únicas instituciones que tenían una fuerza y representatividad en todo el país: el Estado y la Iglesia.[9] Esta lucha no fue casi nunca armada (aunque a veces sí fue violenta), salvo el relativamente corto episodio de los cristeros. De hecho, ésta es una clave para entender la historia del México contemporáneo y quizá la del siglo XIX. La Iglesia era la única institución capaz de hacer frente al creciente absolutismo estatal, a falta de otras organizaciones intermedias o de la llamada sociedad civil. Pero la jerarquía católica pretendía llevar a cabo este enfrentamiento en la extensión y por los medios que ella precisase. Por lo tanto, no es difícil entender que un *movimiento* con un alto grado de autonomía, como el cristero, no contara con la aprobación episcopal. Lo cual no implica que, existiendo este *movimiento,* la jerarquía no se haya aprovechado de él y lo hubiera utilizado como elemento de presión en el momento de las negociaciones. Esto no significa tampoco que la Iglesia no estuviera buscando llegar a un acuerdo para que, con el cese de las hostilidades armadas, las dos instituciones pudieran continuar su proselitismo de manera pacífica, lo que en sí tampoco suponía la desaparición del conflicto.

Lo anterior no quiere decir que la Iglesia haya "traicionado" al movimiento cristero o que se haya entregado al gobierno. Todo lo contrario. Si la Iglesia no apoyó la rebelión cristera se debe a que no consideró la violencia como un medio para la transformación social y a que el movimiento cristero escapaba del control clerical. Por lo tanto, el episcopado no podía comprometer a toda la institución por lo que consideraba que era el "aventurerismo" de unos pocos. Sin embargo, eso no implicaba el abandono de las posiciones de la Iglesia ni el entreguismo frente al Estado.

En suma, la desaparición del movimiento cristero nunca implicó el fin del conflicto Estado-Iglesia. Muy por el contrario, cada institución utilizaría todos los medios a su alcance para adoctrinar y controlar los grupos sociales en los cuales se sustentaba. Ahora bien, lo que estaba en disputa eran las masas: obreros, campesinos, trabajadores, niños, mujeres, hombres, jóvenes, etc., y por regla general, todos estos grupos eran vistos como coto exclusivo de las dos instituciones. El Estado pretendía que la Iglesia se concretara al cuidado de las almas y para eso había promulgado y quería hacer cumplir las leyes constitucionales.

Sin embargo, todas las grandes religiones tienen elementos doctrinales que en un determinado momento obligan a una cierta actitud terrenal, así sea ésta pasiva, y el catolicismo no es una excepción a la regla. Aún más, el catolicismo pretende ser una concepción del mundo que, si bien tiene un objetivo trascendental, se ve también como un proyecto social de este mundo y, por lo tanto, choca inevitablemente con el proyecto de un Estado laico.

En el contexto mexicano, la Iglesia se disputa las masas con el Estado. De esta manera, la lucha se establece en dos niveles: la formación de organizaciones y la formación de conciencias. ¿Tuvo el Estado más éxito en la formación de organizaciones, mientras que la Iglesia logró mayormente la formación de conciencias, sin que ninguno de estos campos fuera dominio exclusivo de uno o de otro?

Quizá Calles fue el único dirigente revolucionario que vio con claridad la esencia de la batalla contra la Iglesia. Su famoso "Grito de Guadalajara", en la cuna y centro del clericalismo mexicano, en julio de 1934, equivalía de hecho a una declaración de guerra, en la que estaba en juego la conciencia de los niños mexicanos. Calles afirmaba:

> La Revolución no ha terminado […] Es necesario que entremos al nuevo período de la Revolución, que yo llamaría el período revolucionario psicológico; debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la Revolución. Es absolutamente necesario sacar al enemigo de esa trinchera donde está la clerecía, donde están los conservadores; me refiero a la educación […].
>
> Sería una torpeza muy grave, sería delictuoso para los hombres de la Revolución que no arrancáramos a la juventud de las garras de la clerecía […] es la Revolución la que tiene el deber imprescindible de apoderarse de las conciencias, de desterrar los prejuicios y de formar la nueva alma nacional.[10]

Pero la Iglesia tenía en esta lucha varias ventajas sobre el Estado. En primer lugar, una tradición de enseñanza (que significaba elementos humanos, métodos pedagógicos avanzados y una infraestructura escolar) que sobrepasaba en calidad, si no en cantidad, a los elementos educativos de un Estado en formación. Segundo, desde los acuerdos de 1929, la Iglesia había comprendido que el único camino viable a largo plazo era el de la formación de la Acción Católica Mexicana y posteriormente había creado la Obra Nacional de Instrucción Religiosa, dedicada a la catequización de los mexicanos.

El 24 de diciembre de 1929 se reunieron en una casa céntrica de la ciudad de México diversas personalidades del mundo católico con objeto de "dar a conocer la Acción Católica", otorgándole de esta manera un reconocimiento oficial. Se encontraba ahí el arzobispo de México Pascual Díaz y Barreto, el director del Secretariado Social Mexicano Miguel Darío Miranda, el subdirector del mismo, Rafael Dávila Vilchis, los curas José García Luna, Agustín de la Cueva, el jesuita Jacobo Ramírez en representación de las Congregaciones Marianas, así como delegados del Consejo de Caballeros de Colón, de la Asociación de Damas Católicas, de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, de las Conferencias de San Vicente de Paúl, de la Institución de Cultura Femenina y de la Asociación Nacional de Padres de Familia.[11]

Para la jerarquía católica vaticana y mexicana había una cuestión muy clara que tenía relación con el todavía muy reciente conflicto cristero: la Acción Católica era una participación de los seglares católicos en el apostolado de la jerarquía eclesiástica, pero esta participación y apostolado "se desarrollarán en el campo social y por medios sociales, distintos de la acción y medios puramente religiosos que son de competencia exclusiva del Clero".[12] En suma, el episcopado no pretendía ni otorgar las mismas prerrogativas que el clero a los seglares, apartando la esfera religiosa para los primeros, ni mucho menos otorgarles una autonomía de la jerarquía. Después habría de clarificarse

esta subordinación del movimiento seglar al cuerpo sacerdotal. Por otro lado, la división entre el campo y los medios sociales de una parte y la acción y los medios puramente religiosos por la otra, muestra la mentalidad del episcopado en la época. La jerarquía debería ocuparse de cuestiones puramente religiosas, mientras que el terreno de lo social debería ser desarrollado por los seglares. Ahora bien, lo que permanecía muy ambiguo era qué se entendía por campos social y religioso y hasta dónde llegaban los límites y atribuciones de cada uno.

Así por ejemplo, en la misma sesión inaugural, Miguel Darío Miranda, quien sería el primer asistente eclesiástico de la Acción Católica Mexicana (ACM) y posteriormente nombrado arzobispo de México y cardenal, afirmó que "la Acción Católica es completamente ajena a la política". Al respecto, cabe la pregunta de si el pensamiento de Darío Miranda era representativo de la mayoría del episcopado, o si era una declaración estratégica destinada a dar seguridad al gobierno de que la Iglesia no participaría más en política. Es necesario agregar también que en ese entonces era difícil para muchos católicos separar abruptamente las cuestiones religiosas de las sociales o de las políticas. Quizá en un primer momento, recién concluidos los arreglos, la Iglesia pretendía en serio consagrarse a actividades estrictamente religiosas y trataría de no intervenir en asuntos de Estado. Sin embargo, las circunstancias se mostrarían más complejas y, en realidad, a los católicos les resultaba en extremo difícil delimitarse a una esfera religiosa en el momento de ejercer actividades sociales y en medio de una nueva oleada represiva.

Algunos años después, Pío XI, en su *Carta apostólica sobre la situación religiosa en México,* se referiría ampliamente a la Acción Católica Mexicana y le indicaría su campo de acción, de entre los cuales descartaba "las actividades de partidos políticos y las de orden puramente económico-social".[13]

Como se verá después de manera pormenorizada, dada la ambigüedad de esta directiva, que podía interpretarse como una limitación, pero también como un apoyo a la visión integral de la religión, los católicos no dejarían de participar en la discusión de problemas nacionales que, invariable e inevitablemente, tocaban cuestiones éticas y, desde su punto de vista, religiosas.

2. *La persecución antirreligiosa*

Desde los arreglos de junio de 1929 y durante todo el año siguiente las relaciones Estado-Iglesia parecían haber mejorado levemente.[14]

Sin embargo, la lucha por el poder entre las diversas facciones revolucionarias durante lo que se conocería posteriormente como el "Maximato" de Calles, habría de modificar de nuevo esa débil tregua.

Ya sea por una verdadera convicción anticlerical característica de no pocos revolucionarios norteños, o por la intención de mantener en permanente inestabilidad el debilísimo régimen de Pascual Ortiz Rubio, Calles reinició sus ataques contra la Iglesia.[15]

El presidente Pascual Ortiz Rubio, impuesto por el "Jefe Máximo", Plutarco Elías Calles, había tenido problemas desde el día en que tomó posesión de su cargo, el 5 de febrero de 1930.

De manera evidente, Calles utilizaba a sus seguidores en el Congreso y en las gubernaturas para mantener en permanente inestabilidad al frágil presidente. En algunos estados, como Veracruz o Tabasco, los gobernadores habían criticado los arreglos de 1929 y alentaban la persecución contra el clero católico. En marzo de 1931 estalló una bomba durante la celebración de la misa en la catedral de Jalapa, resultando muchas personas heridas. Tres meses después, el gobernador de Veracruz Adalberto Tejeda decretó que sólo podría haber un sacerdote por cada 5 000 habitantes. A ésta siguieron otras provocaciones que sólo aumentaron tras del atentado al gobernador de Veracruz, el 25 de julio de ese año. Los partidarios de Tejeda quemaban iglesias y asesinaban a sacerdotes con abierta impunidad. La situación, al parecer incontrolable, comenzó a extenderse al resto del país, ante la impotencia del presidente Ortiz Rubio.[16]

En septiembre de 1931, a raíz de los incidentes de Veracruz, la embajada francesa en México informaba a su Ministerio de Relaciones Exteriores que temía una nueva ofensiva contra las escuelas religiosas, entre ellas las francesas, pues desde agosto habían tenido lugar numerosos cambios en las carteras ministeriales, "lo que siempre es un síntoma inquietante en este [país] de clanes y de política feroz [...] En fin, el general Calles parece estar de nuevo seriamente enfermo".[17]

La enfermedad del general Calles no le impidió, pese a todo, seguir manejando a su antojo la política del país. El pretexto para la nueva ofensiva anticlerical lo ofreció la fastuosa celebración del cuarto centenario de las apariciones de la Virgen de Guadalupe.[18] El Congreso condenó las ceremonias y comenzó a preparar una ley que habría de limitar a 25 el número de sacerdotes en el Distrito Federal. Mientras tanto, el arzobispo de Guadalajara, Orozco y Jiménez, fue expulsado del país, acusado de realizar "actividades subversivas".[19]

Así, en la última semana de diciembre de 1931, la Cámara de Diputados y el Senado aprobaron en un solo día la iniciativa para limitar el número de sacerdotes en la capital del país. El ministro francés informaba a su ministerio:

> El presidente de la República, no siendo al parecer el instigador de esta medida que le habría sido impuesta por el Parlamento, se esperaba que encontraría el medio de eludirla o de retardar su aplicación. Esta esperanza fue vana y la ley viene de ser promulgada.[20]

Los obispos mexicanos se quejaron del nuevo estado de persecución que sufrían, pero todo fue en vano. A pesar de ello, decidieron continuar su política de apaciguamiento al mismo tiempo que una firme intransigencia doctrinal. Esto provocó que los dirigentes laicos más radicales acudieran a la Santa Sede para que ésta indicara una línea más agresiva frente al gobierno mexicano.[21]

Las opiniones parecían estar divididas entre los principales miembros de la jerarquía, no tanto en materia doctrinal como en lo que concernía a la estrategia que se debía seguir frente a la actitud del gobierno. Así por ejemplo, con motivo del decreto del 1º de enero

de 1932, el cual pretendía que las escuelas secundarias fueran sujetas a la incorporación obligatoria, un funcionario de la embajada francesa afirmaba que el arzobispo de México, a quien se había acercado, se mostraba “intransigente”, mientras que el delegado apostólico, con el cual se había podido igualmente entrevistar, se inclinaba a autorizar las demandas de incorporación secundaria.[22]

Pese a todo, el papa prefirió dejar la decisión en manos del delegado apostólico, Leopoldo Ruiz y Flores, aunque recomendándole tomar el parecer del arzobispo de México.

Cabe señalar, aunque sea brevemente, el curioso papel que desempeñó durante estos acontecimientos el gobierno francés. El Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia puso a disposición de la jerarquía católica sus embajadas en la Santa Sede y en México para transmitir la información necesaria entre el delegado apostólico y la Secretaría de Estado. Precisamente por medio de estas embajadas el cardenal secretario de Estado pudo hacer llegar el siguiente mensaje, dictado por Pío XI:

> Como se trata de un asunto de tanta importancia, la Santa Sede no puede ignorar a su Delegado Apostólico, a quien le corresponde tomar una decisión siguiendo su juicio y bajo su responsabilidad y después de haber consultado al arzobispo de México y no sin dejar de tener en cuenta las informaciones y consignas que su Excelencia M. Laval amablemente ha comunicado.[23]

Al parecer, finalmente el delegado apostólico y el arzobispo de México acordaron llamar a la resistencia, pero pacífica, y a buscar por todos los medios legales la abolición de las leyes injustas.[24] Era un llamado a la intransigencia católica, aunque siguiendo una estrategia no violenta.

Pese a todo, la situación no mejoró en los meses siguientes. Incluso tendió a empeorar, pues muchas legislaturas locales emitieron leyes para la limitación del número de sacerdotes. La situación del episcopado era bastante difícil, pues por un lado tenía que hacer frente a la embestida anticlerical y por el otro debía disuadir a los católicos radicales acerca de la inutilidad de la lucha armada y de las dificultades que podría acarrear a la Iglesia el radicalismo de unos cuantos.[25]

La publicación de la encíclica *Acerba animi*, en septiembre de 1932, mediante la cual Pío XI se quejaba del incumplimiento de los acuerdos de 1929 por parte del gobierno mexicano, sólo acrecentó la tensión y persecución.[26] El presidente Abelardo Rodríguez, quien había sustituido a Ortiz Rubio, tuvo que hacer frente a las críticas papales, a pocas semanas de asumir el cargo.

La primera reacción de la Cámara de Diputados fue ordenar la expulsión del delegado apostólico. Le siguieron una serie de medidas coercitivas adoptadas por las legislaturas locales, entre las que destacaba la de limitar el número de sacerdotes en cada estado. En realidad, dichas medidas no venían sino a contribuir a un proceso ya iniciado por algunas entidades federales, como Michoacán o Veracruz, destinado a reducir radicalmente las actividades eclesiales.[27]

El presidente Rodríguez era quizá menos anticlerical que muchos de sus correligionarios. Sin embargo, tampoco estaba interesado en tener una imagen moderada

en asuntos eclesiales, como su antecesor, así que dejó hacer a muchos de sus colaboradores, particularmente al secretario de Educación, Narciso Bassols, aunque cuidando de no exacerbar demasiado las tensiones.

De cualquier manera, en los distintos estados la situación era muchas veces incontrolable y la persecución anticlerical era un arma de desestabilización utilizada por grupos revolucionarios contrarios al presidente. Así, durante los poco más de dos años que Abelardo Rodríguez permaneció en el poder, la situación de la Iglesia católica siguió siendo crítica.[28]

Dentro de ese contexto se desarrolló la ofensiva lanzada por el Estado mexicano en contra de la Iglesia, a través del tema de la educación y de lo que se conocería después como "la desfanatización religiosa". Dicha embestida no era necesariamente compartida por todos los grupos revolucionarios. Pero el ya citado "Grito de Guadalajara", lanzado por Calles en julio de 1934, había dado la señal para una intensificación de los enfrentamientos. El cambio del artículo 3°, en favor de la educación socialista, reforzaría aún más la posición intransigente del arzobispo de México y la del delegado apostólico, exiliado en San Antonio, Texas.

Desde allí, el arzobispo de Morelia y delegado apostólico, Leopoldo Ruiz y Flores, envió una exhortación a los católicos mexicanos llamándolos a defender sus derechos por todos los medios lícitos. El delegado criticaba la Constitución de 1917 y el sistema político impuesto por los revolucionarios.[29]

Un año después, la situación no parecía haber mejorado, pues el mismo Leopoldo Ruiz escribía en noviembre de 1935, desde su exilio en San Antonio, que la época en que se vivía "pedía mártires y apóstoles".[30] Su opinión no podía ser distinta, pues desde la toma de posesión de la presidencia por Cárdenas, en diciembre de 1934, la represión e intolerancia antirreligiosas habían aumentado, quizá en un desesperado intento por dejar libre el camino a la educación socialista. Siguiendo su ejemplo, en 13 estados de la República los gobernadores ordenaron el cierre de las iglesias y muchos prohibieron las ceremonias religiosas públicas.

El 30 de diciembre de 1934 una provocación de los grupos de choque del gobernador de Tabasco, Tomás Garrido Canabal,[31] fue el origen de la muerte de 12 católicos que asistían a misa en el templo de Coyoacán y de un "camisa roja" que fue linchado por la multitud.[32] Poco después, el arzobispo de México fue aprehendido por agentes de la Secretaría de Gobernación, quienes lo tuvieron incomunicado durante horas y luego encerrado por una noche en los separos de una comisaría.[33]

El 23 de noviembre de 1935, el episcopado en pleno dirigió una carta al presidente de la República para reclamar por el estado de persecución religiosa y para exigir las garantías mínimas a la libertad de creencias. Escrita en un tono firme, la misiva era de hecho una continuación a una anterior respuesta gubernamental y pretendía resumir las posiciones de ambas partes.[34]

Según Jean Meyer, en esa misma época se hallaba en su apogeo lo que él llamó "el segundo movimiento cristero", con 7 500 hombres en armas. Además, según esta misma fuente, "no quedaban más que 305 sacerdotes autorizados en todo el país, y 17 estados

no toleraban ni a uno solo en su territorio”.[35] Se dice que hubo también, entre 1934 y 1935, más de 500 confiscaciones de iglesias y edificios eclesiásticos y casi 400 iglesias retiradas del culto.[36]

Durante los primeros meses de 1935, el episcopado católico mexicano, en conjunción con la National Catholic Welfare Conference, había lanzado una ofensiva, por medio de congresistas católicos norteamericanos, para convencer al gobierno de Cárdenas de frenar la persecución anticlerical. Aunque no tuvo un efecto inmediato, es probable que haya sido un factor adicional que influyó meses después en la modificación de la política cardenista hacia la Iglesia católica. El gobierno de F. D. Roosevelt, mediante su embajador, Josephus Daniels, apoyó en todo momento a Cárdenas. Sin embargo, también le hizo saber que estaba en favor de una mayor libertad religiosa y por lo tanto del cese de la persecución anticlerical.[37]

En una célebre carta que el episcopado mexicano envió a los episcopados de los Estados Unidos, Inglaterra, España, Centro y Sudamérica, Antillas y Filipinas, para pedirles ayuda, se afirmaba que el total de sacerdotes autorizados (en febrero de 1936) era de 197 para todo el país. La carta explicaba la situación de inexistencia legal en que se encontraba la Iglesia, la clausura de todos los seminarios, la instauración de la educación socialista, la incautación de casas por la simple sospecha de que pertenecían a alguna corporación religiosa. La situación parecía ser más crítica en ciertos estados del norte y del sureste del país.[38] El 28 de enero de 1936, el arzobispo de Puebla, Pedro Vera Zuria, fue expulsado de su domicilio por oficiales de la Oficina Federal de Hacienda, quienes además incautaron documentos particulares, así como correspondencia y archivo del episcopado.[39] En abril de ese año, el Congreso del estado de Chihuahua expidió un nuevo decreto en materia religiosa por el cual determinaba que solamente un sacerdote católico podría ejercer su ministerio en todo el estado, que abarca más de 240 000 km^2.[40] El caso de Chihuahua es por demás significativo del deterioro de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pero además del conflicto muchas veces existente entre la Federación y los poderes locales.

De acuerdo con el artículo 130 de la Constitución, era atribución de las legislaturas de los estados determinar, “según las necesidades locales”, el número máximo de ministros de los cultos. El estado de Chihuahua, que es el más grande de México, tenía en esa época 490 000 habitantes para una superficie de 245 612 km^2. Debido a su geografía, en gran parte desértica y montañosa, sus pocas ciudades y muchas rancherías se encontraban distantes y mal comunicadas. En junio de 1926, la Legislatura del estado decretó que “el número máximo de ministros que por cada culto religioso pueden ejercer en el estado es de uno por cada 9 000 habitantes”,[41] lo que equivalía a permitir 55 sacerdotes en todo el territorio. Sin embargo, el deterioro de las relaciones entre la Iglesia y el Estado hizo que, en diciembre de 1931, el gobernador promulgase un nuevo decreto que limitaba el número de sacerdotes a “uno por cada 45 000 habitantes”, o sea 11 para todo el estado.[42] A pesar de la evidente limitación que esto suponía para la Iglesia, el 24 de marzo de 1934, la Legislatura aprobó un nuevo decreto en el que se establecía que “el número máximo de ministros de cada uno de los cultos religiosos que pueden ejercer en

el estado será el de uno por cada 100 000 habitantes o fracción que exceda de 50 000”, [43] lo que equivalía a permitir cinco sacerdotes para todo el estado. No sería éste, sin embargo, el último decreto al respecto, pues la situación local se había deteriorado de tal manera que en abril de 1936 la Legislatura aprobó un decreto en el que establecía que “el número de ministros de cada uno de los cultos religiosos que pueden ejercer será el de uno en el estado”.[44]

En relación con esta última medida del Congreso local, tres sacerdotes pidieron un amparo —que les fue concedido— contra actos emanados del gobernador, la Legislatura y otros funcionarios locales. El ejemplo de Chihuahua ilustra la creciente intolerancia de algunos poderes locales frente a la Iglesia debido quizá a un auténtico anticlericalismo revolucionario. Al mismo tiempo, el amparo otorgado por la Suprema Corte de Justicia muestra la existencia de un conflicto entre los poderes locales y federales, mismo que persistió a lo largo del “Maximato” y de la primera parte del sexenio de Cárdenas. Pudiera ser incluso que la persecución religiosa en algunos estados fuera el signo de la inconformidad de los grupos de poder locales ante el gobierno central y un medio utilizado para desestabilizarlo.

Como quiera que sea, en el caso de Chihuahua la persecución prosiguió, pues al parecer algunas autoridades locales no se inquietaron por la resolución de la Suprema Corte de Justicia.[45]

A pesar de la represión, más o menos extendida y más o menos controlada, es difícil hacer un juicio acerca de las intenciones del gobierno central, ya que a la par de la persecución, desde principios de 1936 los discursos del presidente Cárdenas comenzaron a reflejar una significativa disminución del anticlericalismo e incluso una cierta tolerancia. Es probable que entre 1936 y 1937 Cárdenas haya decidido terminar con la campaña antirreligiosa,[46] ya que no le habría traído ningún provecho a su gobierno y sí bastantes dificultades. Sin embargo, los poderes locales, o bien no captaron pronto el mensaje del presidente o bien lo desobedecieron expresamente, ya sea para afirmarse en sus cacicazgos, ya teniendo la esperanza de que el Jefe Máximo (Calles) ganara de nuevo la partida.

Sin embargo, este duelo de fuerzas fue ganado por Cárdenas y una consecuencia de ello fue que entre 1935 y 1936 “se declararon desaparecidos los poderes, nulas las elecciones o se cambiaron los gobernadores en la mayoría de las entidades federativas”.[47] Si a esto se agrega el desafuero de una gran cantidad de diputados y senadores y las sustituciones de los jefes de las comandancias militares, se puede decir que para 1937 Cárdenas se encontraba completamente dueño de la situación. En esta disputa por el poder, sin embargo, la Iglesia fue una de las víctimas involuntarias, pues se había vuelto uno de los temas de controversia de las diversas facciones revolucionarias, y en algunos casos la persecución se había convertido en un arma desestabilizadora en contra del gobierno federal.

De cualquier manera, 1936 y 1937 fueron años de confusión e incertidumbre para la Iglesia mexicana, pues medidas represivas y conciliatorias se sucedían y el país vivía una agitación intensa, no necesariamente ligada a la cuestión religiosa, lo cual hacía muy

difícil discernir las acciones gubernamentales.

En febrero de 1936, Cárdenas manifestó en Tamaulipas que no era atributo del gobierno ni estaba dentro de sus propósitos combatir las creencias ni el credo de cualquier religión. Poco después agregaría en Guadalajara que el gobierno no incurriría en el error cometido por administraciones anteriores de considerar la cuestión religiosa como problema preeminente y que no competería al gobierno promover campañas antirreligiosas.[48]

Más importante aún, el presidente afirmaría ante un grupo de profesores que "de aquí en adelante, no deberá existir propaganda antirreligiosa en las escuelas. Toda nuestra atención deberá concentrarse sobre la ayuda de la reforma social únicamente".[49]

En marzo de ese año, el delegado apostólico dio una respuesta indirecta, significativamente desde el exilio, a este primer acercamiento. La declaración, además de exponer las demandas del episcopado, condenaba cualquier intento de resistencia armada, pues se sostenía que el anhelo de los prelados, sacerdotes y católicos en México era el de "alcanzar por los medios lícitos la libertad religiosa, sancionada legalmente, es decir, las reformas a las leyes actuales dictadas en momentos de exaltación". Mientras llegaba ese momento —proseguía el delegado apostólico—, causaba una impresión altamente favorable que los encargados de la aplicación de las leyes no se extralimitaran y corrigieran "los excesos a que han llegado e interpreten esas leyes con espíritu amistoso y no sectario, como lo ofreció el señor presidente el 21 de junio de 1929".[50]

A fines del mismo mes de marzo de 1936, el delegado apostólico volvió a declarar respecto a la apertura de iglesias en 12 estados de la República, que eso "traerá, sin duda, algunas esperanzas de que el gobierno de México adopte una actitud más conciliadora respecto de la Iglesia". Luego agregaba:

> Si la apertura de los templos significa que es el primer paso hacia una libertad verdadera y basada en la ley, debiera recibirse con beneplácito, en otra forma no podrá evitar la oposición de los católicos y del pueblo en general a la educación socialista que en la mente revolucionaria significa ateísmo y materialismo.
>
> El programa de "término medio" que parece que quiere seguir el presidente Cárdenas, provocará, dado el carácter mexicano, oposición tanto en el ala izquierda como en la derecha […].
>
> Así como abrió el gobierno las iglesias, debiera establecer que la Escuela Socialista sea por lo menos verdaderamente neutral en materia religiosa y de moral, limitarse a procurar el mejoramiento de las masas, respetando, como es debido, los derechos de propiedad y los de la moral, y autorizar a los católicos a que abran sus escuelas y ayuden a resolver el problema de la instrucción pública.[51]

Habrían de pasar dos años, a partir de estas declaraciones, para que el *modus vivendi* pudiera comenzar a concretarse. En ese tiempo, la Iglesia, pero sobre todo el Estado, moderarían sus posiciones, mientras que adicionalmente Cárdenas se afianzaba en el poder y lograba paulatinamente el control sobre los círculos regionales de poder.

La historia del *modus vivendi* no es sin embargo comprensible si no se entienden las diferencias básicas doctrinales que separaban —y separan aún hoy— a la Iglesia y el Estado. Valdría la pena por lo tanto que, antes de concluir este capítulo, se examinasen los puntos de diferencia que separaban a estas instituciones, y los puntos de coincidencia que permitieron un acuerdo mínimo.

B. Puntos de discusión y conflicto

Dos son los temas que, pese al llamado *modus vivendi,* seguirían siendo conflictivos a lo largo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El primero es el tema educativo y el segundo el de la cuestión social. Si en la década de los años treinta ambas cuestiones llegaron a ser tan encontradas, se debe en gran medida a que el Estado emanado de la Revolución estaba redefiniendo su orientación sociopolítica y la Iglesia aún tenía la esperanza de lograr una influencia indirecta, si no en la legislación, por lo menos en la tendencia de algunas organizaciones prominentes.[52] Era lógico, por lo tanto, que los choques se produjeran. A ello contribuían además la ignorancia o la distorsión de los argumentos del oponente y la diversidad de posiciones al respecto, en ambos bandos. Las diferencias eran evidentes en el terreno educativo.

1. *La educación*

Entre 1929 y 1935, es decir, durante el "Maximato", la actitud del Estado mexicano frente al problema educativo era una sola; el respeto absoluto del artículo 3º, que implicaba el establecimiento de una educación laica, entendida ésta como libre de prejuicios religiosos. Ya dentro del grupo revolucionario había diversas interpretaciones de este concepto y, en no pocas veces, se caminaba entre la confusión ideológica y la demagogia partidista. Igualmente pasaba con la pretendida educación socialista, aprobada oficialmente desde 1934, aunque pocas personas pudieran estar de acuerdo con la definición y muchas menos en las maneras de ponerla en práctica.

Antes de 1934 la concepción imperante en las facciones revolucionarias era la de la escuela racionalista. Ésta —como lo señala Victoria Lerner— insistía en la solidaridad entre las clases (lo que estaba de acuerdo con la visión católica), pero al mismo tiempo era más radical que la socialista en materia religiosa,[53] La clave de esta relativa contradicción es sencilla. La escuela racionalista era apoyada por aquellos grupos que le daban más importancia a las estructuras ideológicas y políticas en la transformación de la sociedad. Dicho proyecto está sintetizado en el famoso "Grito de Guadalajara" de Calles, que buscaba entrar "al periodo revolucionario psicológico" para apoderarse "de las conciencias de la niñez".[54] Por otro lado, la escuela socialista era promovida por algunos grupos más influidos por el marxismo, como la facción de la CROM dirigida por Vicente Lombardo Toledano y de alguna manera, quizá en forma creciente con el tiempo, por el presidente Cárdenas. Esta tendencia hacía hincapié en la transformación de las estructuras económico-sociales injustas y, por lo mismo, dejaba relativamente al margen las cuestiones ideológicas, incluyendo la religiosa.

En 1934, estás diferencias no eran evidentes para todos los mexicanos y tal vez tampoco para la Iglesia, quienes por el contrario, vieron en la adopción de la educación socialista un intento por sovietizar al país y de acabar directamente con la influencia de la Iglesia en México. Fue necesario que pasara el tiempo para que la jerarquía católica se

percatara de la relativa inocuidad de la educación socialista y quizá fue esta comprensión un factor más para el acercamiento con Cárdenas, aunque lo anterior no impidió que, de cualquier manera, la Iglesia continuara oponiéndose a esa concepción educativa.[55]

Ahora bien, es necesario detenerse, aunque sea brevemente, en la concepción educativa de la Iglesia, ya que de otra manera es imposible comprender por qué dicho tema es tan importante para ella y por qué se obstina en defender esa causa.

De acuerdo con los teólogos católicos oficiales, la Iglesia otorga a sus jerarcas, es decir, al papa y los obispos, tres tipos de poderes que son al mismo tiempo tareas del ministerio episcopal: santificar, enseñar y gobernar, mismos que se designan como *ministerium, magisterium e imperium.*[56] El poder, la tarea y la obligación de enseñar es para los obispos católicos un derecho divino, ya que habría sido Dios quien les otorgó a algunos la tarea de transmitir su verdad.[57]

Este mandato es, por tanto, suficiente para que los católicos se opongan a cualquier monopolio educativo, máxime si éste supone la enseñanza laica. Así pues, los debates y la adopción en México del artículo que consagraba la educación socialista provocaron una viva reacción en el mundo católico. Desde marzo de 1934, el arzobispo de México, Pascual Díaz, había exhortado a los católicos a luchar en contra del establecimiento de dicha educación por medios lícitos, tales como el ausentismo escolar.[58] Las organizaciones afines, como la Unión Nacional de Padres de Familia o la Asociación Nacional Pro-Libertad de Enseñanza, se movilizaron para lograr la anulación de dicha reforma constitucional, lo cual, pese a todo, no se pudo evitar.

Dado lo anterior, en noviembre de 1935, el episcopado mexicano publicó una carta pastoral colectiva siguiendo las líneas trazadas por la encíclica *Divini illius magistri* de Pío XI. Según esta encíclica y el derecho canónigo, la facultad de magisterio de la Iglesia incluye los medios necesarios para cumplir su misión, es decir, derecho a abrir escuelas, liceos y universidades de todas las ciencias.[59]

La doctrina católica respecto al derecho educativo es relativamente simple: existen tres sociedades "necesarias, distintas y unidas armónicamente por Dios", dos de las cuales son de orden natural (la familia y la sociedad civil), y la tercera (la Iglesia) es de orden sobrenatural. La educación del hombre pertenecería a estas tres sociedades en "una medida proporcional y correspondiente a la coordinación de sus respectivos fines, según el orden actual de la providencia establecido por Dios".[60]

El Estado no debería violar el derecho de la educación de los padres de familia y, mucho menos, el derecho sobrenatural de la Iglesia, ya que ambos son derechos anteriormente concedidos por Dios. Según la doctrina católica, la función del Estado es promover el bien común y en lo educativo favorecer y ayudar la iniciativa de la Iglesia y de las familias y, en última instancia, suplir la incapacidad y abandono de los padres. La Iglesia se opone al monopolio educativo del Estado, salvo en el área militar y de administración pública.[61]

Los obispos extrajeron seis "consecuencias y aplicaciones" de tal doctrina para el caso mexicano, en la época de la educación socialista:

1) Que los niños católicos no frecuenten las escuelas no-católicas, neutras y mixtas, es decir, abiertas también a los no-católicos.

2) La justicia y la razón exigen que nuestros alumnos encuentren en las escuelas no solamente la instrucción científica, sino además aquellos conocimientos morales que están en armonía con los principios de su religión.

3) Es falso todo naturalismo pedagógico […] y es erróneo todo método de educación que se funde, en todo o en parte, sobre la negación u olvido del pecado original y de la gracia.

4) Está muy difundido el error de los que […] con feo nombre promueven la llamada educación sexual.

5) Igualmente erróneo y pernicioso a la educación cristiana es el método llamado de la coeducación, también fundado, según muchos, en el naturalismo negador del pecado original.

6) Mientras sea obligatoria la enseñanza socialista según la reforma del artículo 3° de la Constitución, *no es licito* (es decir, es pecado) a los católicos abrir y sostener escuelas públicas que en cualquiera forma *deban estar o estén sujetas* a dicha ley, ni acudir o enviar a sus hijos a las mismas, sean oficiales o particulares […] Y a los padres que tengan a sus hijos en tales escuelas les advertimos que *están cometiendo un gravísimo pecado mortal,* y *que no pueden ser absueltos* en confesión mientras no retiren a sus hijos de dichos establecimientos […] El Santo Padre […] aprueba el que ni aparentemente se acepte la reforma del Art. 3° y la razón es porque la Escuela o enseñanza Socialista pretende enseñar a los alumnos el socialismo, y, como dice su Santidad Pío XI, "Socialismo y Catolicismo son dos términos contradictorios: nadie puede al mismo tiempo ser buen católico y socialista verdadero". El Socialismo contiene muchísimos errores condenados desde hace mucho tiempo por la Iglesia.[62]

Pero como al parecer algunos de los puntos no quedaban claros y se prestaron a confusión, el episcopado tuvo que publicar una nueva carta pastoral colectiva el 12 de enero de 1936, donde explicaba que la inobservancia de las normas hasta ese momento no implicaba la excomunión, pero que de cualquier manera se incurriría en un grave pecado que debía evitarse. El episcopado prohibía a los padres de familia que enviasen a sus hijos a la escuela socialista y les advertía que pecaban mortalmente si no los retiraban de tales establecimientos.[63]

Los obispos establecían además cuatro principios básicos respecto a la actitud que deberían guardar los cristianos frente a la escuela socialista: ningún católico podía ser socialista, ni aprender o enseñar el socialismo, ni suscribir declaraciones o fórmulas según las cuales admitiera, así fuera aparentemente, la educación socialista, ni admitir el naturalismo pedagógico y la educación sexual.[64]

Este hincapié en su discurso antisocialista se comprende no sólo por la reforma del artículo 3°, sino por el ambiente general de la época en México y por la creciente influencia del pensamiento marxista —muchas veces muy diluido, como afirma Luis González—[65] que daba un tono particularmente radical a las declaraciones gubernamentales o de sus aliados, como el movimiento obrero, particularmente la Confederación de Trabajadores de México (CTM). La reacción del episcopado era pues comprensible, ya que en ese momento veía al socialismo como el enemigo número uno de la Iglesia.

Pero esa reacción no significaba que la Iglesia identificara al socialismo como su único enemigo, en el plano educativo y en otras áreas. De hecho —y esto es fundamental para entender las actitudes del episcopado—, la jerarquía católica pensaba que, si el comunismo había podido introducirse en las conciencias, esto se debía a que el liberalismo le había preparado el camino. Todos los programas de doctrina social católica mencionaban este punto y por eso antes de hablar de socialismo comenzaban su

explicación por la Revolución francesa y los efectos nocivos del liberalismo como causantes directos del comunismo.

Respecto al problema educativo, la cuestión era similar: antes de la escuela socialista había habido la escuela laica. Los especialistas religiosos de la materia, tales como Alfonso Junco o Mariano Alcocer, definían el fenómeno laico a partir de obras tales como el *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* de A. Alès. En éste, el laicismo aparecía como "una doctrina y un partido, o mejor dicho, la doctrina de un partido" y las consecuencias de este credo serían: "*a)* el libre pensamiento; *b*) la moral independiente; *c*) el ateísmo, y *d)* la religión de la irreligión, o sea el laicismo obligatorio". [66]

La escuela primaria laica era, además de vehículo conductor de este pensamiento, el lugar donde se colocaba "la base de toda doctrina naturalista".[67]

De la idea de religión de la irreligión o del laicismo obligatorio se desprendía la del monopolio escolar, al cual evidentemente se oponía la Iglesia, puesto que eso suponía que la enseñanza era un derecho exclusivo del Estado y negaba los derechos familiares o de la Iglesia. Los derechos de esta última eran, según ella misma, básicamente dos.

El primero era el de promover cuanto sea necesario y útil para la educación cristiana y el segundo el de vigilar la educación de sus fieles "no sólo en lo referente a la enseñanza religiosa […] sino también en toda otra disciplina y disposición en cuanto se refieren a la religión y moral".[68]

Ahora bien, para una visión del mundo como la católica de corte integral, es imposible desligar la *cuestión* religiosa de otras *cuestiones,* por ejemplo la social o la educativa. Como sostiene el conocido sociólogo francés del catolicismo, Émile Poulat, el catolicismo integral se niega a dejarse reducir a prácticas de culto y a convicciones religiosas y, por el contrario, está preocupado por la elaboración y puesta en práctica de un proyecto de sociedad cristiano.[69] Así, uno de los principales intelectuales católicos mexicanos afirmaba en esa época que el derecho de la Iglesia abarcaba en primer lugar y de modo directo las verdades religiosas, "que son las que en depósito sagrado le confió Jesucristo". Sin embargo, luego agregaba que había verdades "que sin pertenecer directamente al fondo moral o dogmático, están con él ligadas íntimamente".[70]

Por supuesto, estas verdades eran las políticas y las sociales. Ante esta posición, el choque era inevitable, pues tanto la Iglesia como el Estado competían por establecer su punto de vista en múltiples cuestiones de interés común. Para la Iglesia, el Estado pretendía monopolizar las conciencias y por eso no permitía la libre expresión de instituciones que se opusieran a sus criterios. Para el Estado, la Iglesia no se circunscribía a la esfera religiosa y se inmiscuía en asuntos que sólo conciernen al Estado y a las organizaciones políticas. Si los católicos participaban en política debían hacerlo como ciudadanos y no como miembros de un culto.

Asimismo, para la Iglesia, la familia es una noción que existe antes del Estado por lo que tiene derechos que éste no puede disputarle. En ese sentido, se comprenden los esfuerzos de su jerarquía por alentar y organizar a los padres de familia.

Ninguna de las partes parece haber alcanzado los objetivos propuestos, por lo menos

en la manera absoluta que lo deseaban. Victoria Lerner se inclina por la hipótesis de que sólo en 1935 bajó el número de alumnos inscritos y que seguramente la cifra fue en aumento a medida que se comprobaba que la educación socialista era menos peligrosa de lo que se había supuesto.[71] Lo anterior parecería comprobarse por las quejas de la jerarquía católica contra la indiferencia de los padres de familia que,

> […] se ha acentuado y se acentúa cada vez más, adquiriendo caracteres tan graves como el de la criminal entrega de los hijos a la escuela enemiga de Dios, de la familia y la moral […].
>
> Se advirtió el mal a los interesados, se les recalcó, se les gritó: pocos padres de familia fueron los que adoptaron una actitud de defensa de sus hijos […].
>
> Y llegado el momento, hasta la voz de nuestros pastores ha sido despreciada, la juventud y la niñez han sido entregadas sin escrúpulos a los corruptores.[72]

Pero quizá la batalla ideológica principal entre la Iglesia y el Estado no se dio en el terreno educativo. Como se ha dicho antes, Cárdenas y su grupo otorgaban mayor importancia a la transformación de las condiciones materiales que a la revolución de las conciencias. Creían, como la mayor parte de los gobiernos sucesivos, que la modernización económica, la industrialización y el urbanismo darían cuenta automáticamente de la mentalidad religiosa. Por eso la cuestión social se convirtió en otro punto de choque entre la Iglesia y el Estado.

2. *Sindicalismo, agrarismo y la doctrina social de la Iglesia*

Para el Estado, "la cuestión social" es un asunto que concierne a las fuerzas económicas y a las políticas. Para la Iglesia la cuestión social es ante todo un asunto moral y religioso e interviene en él "porque tanto el orden social como el económico, en lo que atañe a la moral, están sometidos al supremo juicio de la Iglesia".[73] Pero, ¿dónde comienza y dónde termina el problema moral de una cuestión económica y social? Salvo por las cuestiones técnicas, donde la Iglesia no pretendió jamás inmiscuirse, la doctrina social católica trata de ofrecer una respuesta, basada en la moral cristiana, a los problemas sociales emanados de las relaciones de producción modernas.

Los textos de base que sirvieron al clero mexicano para ofrecer argumentos sobre la materia fueron las encíclicas *Rerum novarum* de 1891, *Singulari quadam* de 1912, el *Código social,* más conocido como "Código de Malinas" (porque fue redactado por la Unión Internacional de Estudios Sociales en dicha ciudad, bajo la dirección del cardenal Mercier), y la encíclica *Quadragesimo anno* de 1931. Respaldados en dichos documentos, se intentó frenar las dos fuerzas básicas del gobierno de Cárdenas: el obrerismo y el agrarismo.

Para la jerarquía católica, la Revolución mexicana y el socialismo eran el mismo fenómeno. Según ella, la instauración del liberalismo y de la libre competencia habían provocado, entre otras cosas, el antagonismo de clases y el individualismo, lo que significaba que el liberalismo estaba en el origen del socialismo y, por lo tanto, que eran igualmente nocivos.

Por otra parte, es indudable que, salvo quizá el Estado, la Iglesia era la única institución capaz de difundir su doctrina en buena parte del territorio nacional, y en muchos sentidos su mensaje era menos ambiguo que la ideología estatal. De hecho, según el proyecto de la Obra Nacional para la Instrucción Religiosa (ONIR) se programaban cursos anuales, que se difundieron a centenares de miles de personas, a través de boletines semanales, y donde se ofrecían cursos completos sobre el liberalismo, el laicismo, el marxismo, el socialismo y, por supuesto, la finalmente imperante doctrina social de la Iglesia.

A la visión antagónica de las clases, la Iglesia respondía que las clases eran en el siglo XX más numerosas, más confusas y menos opuestas unas a otras de lo que Marx pretendía. El Estado liberal era el culpable de la situación social reinante, tanto por haber convertido al obrero en un elemento indefenso frente a las fuerzas del mercado, como por haberle quitado mediante el laicismo todo concepto religioso, abandonándolo a su odio creciente.

La respuesta de la Iglesia pretendía distanciarse del liberalismo y del socialismo en tres cuestiones básicas: el papel del Estado, el derecho a la propiedad y la cuestión del salario, además por supuesto de otras cuestiones generales, como la lucha de clases, el sindicalismo, etcétera.

Para la Iglesia, la función del Estado no podía ser la de simplemente administrar los bienes públicos, sin intervenir en la lucha entre capital y trabajo, como preconizaban los liberales, pero tampoco debía convertirse en el administrador y agente absoluto de la producción. Su función debía limitarse a proteger los derechos de los individuos y ayudar a la prosperidad pública, con objeto de lograr un mejor desarrollo familiar e individual. Esta función debía ser además únicamente condicional, “porque sólo ha de entrar en juego esa ayuda cuando se trate de bienes necesarios”, y supletoria, “porque el Estado sólo tiene que intervenir para ayudar a las iniciativas privadas”.[74]

Siguiendo las *Normas de la Santa Sede sobre sindicación católica,* elaboradas por la Sagrada Congregación del Concilio y publicadas el 5 de junio de 1929, la Iglesia mexicana afirmaba su derecho —y necesidad moral— de constituir asociaciones sindicales de conformidad con los principios morales cristianos. Por lo mismo, veía a los sindicatos como instrumentos de concordia y pedía el establecimiento de comisiones mixtas.[75]

En cuanto a la cuestión salarial, la encíclica *Quadragesimo anno* había avanzado la formulación de que había que dar al obrero una remuneración suficiente para su sustento y el de su familia. En México, los especialistas retomaban además el Código de Malinas, el cual definía el salario mínimo como “el salario vital, que comprende la subsistencia del trabajador y de su familia y la aseguración *[sic]* contra los accidentes, las enfermedades, la vejez y la desocupación”.[76] Pero el salario mínimo legal “sería la cantidad mínima de retribución impuesta al patrón por el Estado para impedir la explotación inicua del obrero”.[77]

Por su parte, Pío XI planteó en la *Quadragesimo anno* la necesidad del salario familiar colectivo, “que consiste en que los diversos salarios que ganan los diferentes

miembros de la familia basten reunidos para la sustentación de ella”.[78]

Dichas fórmulas, que intrínsecamente seguían siendo generales, no buscaban ofrecer respuestas técnicas detalladas a los problemas de relaciones laborales, sino trazar las grandes líneas de conducta de las partes involucradas. En ese sentido, se inscribía también la recomendación de un reparto de utilidades —quizá lo más original de la Iglesia en este aspecto— tomada de la *Sociología cristiana* de Llovera.

Por supuesto, tanto el movimiento obrero como el Estado diferían del papel que pretendía otorgarles la Iglesia dentro de la lucha por las reivindicaciones sindicales, ya que juzgaban dicha visión limitada y paternalista.

3. *La propiedad*

El tema de la propiedad era sin embargo el más espinoso, puesto que se ligaba con el de la reforma agraria. Las expropiaciones de tierras nunca fueron bien vistas por la Iglesia, la cual siempre condenó dichas formas, aunque considerase justas las reivindicaciones campesinas. Como es bien sabido, el gobierno de Cárdenas, por su parte, hizo del reparto agrario una práctica común y continua, a fin de acelerar la destrucción del latifundio, y así el agrarismo se convirtió en uno de los elementos fundamentales del régimen.

Para la Iglesia, el derecho de propiedad fue otorgado por Dios a los hombres para que atendieran a sus necesidades personales. La propiedad —según ella— tiene el doble carácter: individual y social. Y la autoridad pública debe guiarse por la ley natural y divina para determinar los límites a la propiedad privada y a la social. La jerarquía católica argumentaba que, pese a esto, el Estado no tenía derecho a disponer arbitrariamente de la propiedad ni a intervenir en la transmisión de los bienes por herencia, ni a suprimir el derecho de propiedad, “porque ‘el hombre es anterior al Estado’…”[79]

Ese derecho de propiedad —según la jerarquía— tampoco es ilimitado, sino que tiene graves obligaciones. Si la propiedad es un derecho, el abuso de ella es un crimen, ya que “la riqueza material, como toda riqueza, tiene una función social”. En suma, la doctrina social católica defiende la propiedad contra los dos extremos; del liberalismo, que la considera como un derecho absoluto, y del socialismo, que pretende abolirla. Pero, si éstos son extremos que la Iglesia pretende evitar, eso no significa que esté en medio de ellos. Por el contrario, la Iglesia católica siempre ha reivindicado tener una solución original y, por lo demás, más antigua que la que representan el liberalismo y el socialismo como tendencias económicas y filosóficas. Por lo menos así lo sostienen los grupos católicos “intransigentes”.

En todo caso, aunque esta doctrina no haya alterado a primera vista los acontecimientos, es decir, el desarrollo del movimiento obrero corporatizado y el reparto agrario, es probable que el efecto en la mentalidad obrera y campesina haya sido considerable. Los intelectuales católicos se apoyaban en las encíclicas de León XIII para criticar a los que aceptaban “el uso de la tierra y de los frutos varios que de ella, cuando se cultiva, se producen”, pero negaban “el derecho de poseer como señor y dueño el

solar sobre el cual levantó un edificio o la hacienda que cultivó",[80] en abierta referencia al sistema ejidal, que tanto buscó impulsar Cárdenas durante su gobierno.

No es de extrañar, por lo tanto, que en algunos casos, sobre todo en la región del Bajío, los campesinos se negaran a reclamar tierras. Muchos campesinos reaccionaban atemorizados ante el anuncio desde el púlpito, de que "en el naufragio del 'capitalismo', los comunistas anuncian el naufragio de la tierrita y las gallinas del pobre",[81] o a los escritos que afirmaban que no bastaba la confesión para que se perdonaran pecados como el hurto, el cual se identificaba con la expropiación.

Ahora bien, existían entre los católicos de esa época por lo menos dos opiniones respecto a la caracterización del Estado mexicano y a la actitud que la Iglesia debía adoptar frente a éste. La primera, más ligada a la intelectualidad eclesial, lograba diferenciar dentro del Estado las fuerzas propiamente de influencia marxista de los otros grupos revolucionarios que convergían en el gobierno de Cárdenas. Esta corriente de opinión proponía una especie de pacto social, si no es que una alianza con los sectores moderados del gobierno, lo que suponía un alejamiento de las tesis marxistas y una reforma a las leyes antirreligiosas. Es el caso de pensadores como Alfonso Junco, quienes afirmaban abiertamente que no había en las llamadas "conquistas de la Revolución", si se aplicaban con probidad, "nada que se oponga a lo que la Iglesia sustenta y ha preconizado y practicado a veces como precursora".[82]

La segunda corriente, imperante en el episcopado mexicano, compartía y quizá alimentaba la visión del Vaticano (expresada cabalmente en la encíclica *Divini redemptoris*), según la cual el gobierno mexicano estaba dirigido por elementos marxistas, por lo que era casi imposible cualquier negociación o acomodo con el gobierno de Cárdenas. La ideología de la Revolución mexicana era vista además como irreconciliable con la doctrina social de la Iglesia, no sólo por su carácter anticlerical, sino por algunos de sus productos (agrarismo, sindicalismo activo) que en su opinión contradecían las enseñanzas eclesiales en la materia. Es de suponer que el episcopado no cambió de parecer hasta que Cárdenas varió su política y moderó sus posiciones. Pero antes de esto, la mayoría de los obispos pensaba que,

> el artículo tercero de la Constitución […] los reglamentos emanados de la Secretaría de Educación Pública […] demuestran con plena evidencia que la ideología y la tendencia de los gobernantes es el ateísmo oficial, la negación del derecho de propiedad privada, la lucha de clases y la tendencia a ir implantando en México un socialismo de Estado, que sirva de camino para la dictadura del proletariado.[83]

En junio de 1936, el episcopado mexicano publicó su primera instrucción pastoral dirigida a los obreros y campesinos del país. Dicho documento contenía en forma resumida la posición de la jerarquía católica respecto al problema social, con especial referencia al caso mexicano. Era una exposición breve de la doctrina social católica y una crítica total del liberalismo, pero sobre todo del marxismo. A esto se asociaban para el caso mexicano críticas al agrarismo y al sistema ejidal. No se condenaba el sindicalismo, pero se prevenía en contra de los falsos libertadores del pueblo. En suma, era una instrucción pastoral dirigida a prevenir a los trabajadores de "los errores que predicó

Carlos Marx"[84] y un esfuerzo por dar a conocer la doctrina social de la Iglesia entre las masas, las que en ese momento eran un elemento de disputa por parte de los principales actores sociales.

Por lo demás, la instrucción pastoral se inscribía totalmente en la línea vaticana que se reflejaría menos de un año después en la carta encíclica *Divini redemptoris* de Pío XI, que en México se subtituló "Sobre el comunismo ateo". Esta encíclica tendría particular importancia para el episcopado mexicano, pues se hacía referencia al país y se elevaba "solemne protesta contra las persecuciones desencadenadas en Rusia, México y España".[85] En suma, durante 1937 el Vaticano consideraba que la persecución religiosa era tan grande en México como en la Unión Soviética durante los peores años del estalinismo y en España durante la guerra civil. El elemento común era —para la Santa Sede— el comunismo.

> Allí donde el comunismo —y nuestro pensamiento va ahora con singular afecto paterno a los pueblos de Rusia y México— se ha esforzado por todos los medios de destruir desde sus cimientos (y así lo proclama abiertamente) la civilización y la religión cristiana [...].[86]

Curiosamente, la posición de la Santa Sede sobre México era tardía y a destiempo, porque para marzo de 1937, fecha de la publicación de la encíclica, las circunstancias habían variado en México y ya se delineaba un entendimiento pragmático entre la Iglesia y el Estado. Es incluso sintomático que su publicación no haya provocado un alto en dicho proceso, pero es probable que las voluntades de ambos bandos fueran mayores que los obstáculos interpuestos.

4. *Política y religión en la década de los años treinta*

Los documentos oficiales de la Iglesia mexicana muestran entonces que, durante los años treinta, el conflicto con el Estado fue la característica más importante de la vida interna y externa de la Iglesia. Este conflicto fue básicamente de tipo doctrinal e ideológico y se mantuvo, en términos generales, dentro del terreno discursivo. Los diversos brotes armados que continuaron surgiendo después de 1929 no fueron nunca aprobados por el episcopado, el que hizo todo lo posible por sofocar dichas rebeliones, en su mayoría fuera del control eclesial.[87]

La derrota de la rebelión cristera (la cual se hizo patente al mantener el Estado mexicano la legislación anticlerical) hizo evidente para la jerarquía la necesidad de enfrentar al Estado por medios pacíficos y en un terreno ventajoso, es decir, el de la lucha por las conciencias.

Así pues, contrariamente a lo que se podría pensar, la Iglesia y el Estado no establecieron un *modus vivendi* desde los arreglos de 1929. Y si después se llegó a un "acomodo" o compromiso, éste significó más bien una tregua que un acuerdo, ya que ambas instituciones diferían en puntos esenciales, como la cuestión social y la educativa.

El problema central reside en que la Iglesia católica se constituye como una sociedad

con una finalidad divina, puesto que pretende haber sido creada por Dios. En consecuencia, propone un proyecto global, terrenal, en el cual los poderes temporales y los individuos desempeñan papeles específicos de acuerdo con la filosofía y doctrina cristianas, lo que la hace enfrentarse al Estado cuando hay conflicto de intereses o divergencia de opiniones.

Así pues, los dirigentes eclesiales en México, por lo menos durante el periodo 1929-1938, tenían una visión integral y social de su papel, y la religión no era considerada como asunto de carácter privado. Aún más, la Iglesia (o por lo menos sus principales pensadores) creía que la causa principal del desorden económico y social era la separación entre economía y moral.[88] Dicha posición, generada por León XIII y ratificada por Pío XI, había quedado muy clara también en la encíclica *Singulari quadam* de Pío X, pues en ésta se afirmaba que la cuestión social y las controversias laborales "no son de índole puramente económica y susceptibles por ello de resoluciones ajenas a la autoridad de la Iglesia".[89]

Menos clara era la posición de la Iglesia respecto a la cuestión política propiamente hablando, pues mientras que algunos la ligaban a la cuestión social y la incluían dentro de una visión globalizadora, otros la rechazaban como elemento corruptor.

Según esta última visión, antes del cristianismo, derecho y gobierno, política y religión, estaban estrechamente unidas entre sí. Cristo habría dicho "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" para independizar el poder espiritual del temporal y así "la religión y la moral fueron liberadas de la sujeción en que estaban con relación a la política".[90] Pero curiosamente —al decir de algunos intelectuales católicos — sería esta separación e independencia lo que le daría a la religión el poder sobre las cosas políticas, por encima de las cuales reinaría en lo moral. Sostenía esta tendencia que el mundo de lo político en esencia es corrupto y la Iglesia no debe participar en él, sino señalar el rumbo. Hay ahí una cierta ambigüedad y un relativo acercamiento a las tesis liberales (Mariano Alcocer cita por ejemplo a Comte), las cuales diferencian los campos de la moral (asunto privado) con el campo de lo político (asunto público). La ambigüedad reside en que los que sostenían esta tesis no podían decir cuál era el límite a la participación política de los católicos o qué pasaría si los políticos no acataban los preceptos morales de la Iglesia. Además, el grupo que sostenía la separación de la Iglesia y el Estado proponía una relativa aceptación de las tesis liberales respecto a la división de esferas. Era, se puede decir, el grupo menos hostil al acercamiento con el Estado.

Por otro lado, el grupo contrario a la aceptación de la división de esferas, es decir, contrario al quebrantamiento de la posición integral católica, terminó por aprobar la separación Iglesia-Estado, porque se dio cuenta de que dicha estrategia le favorecía y no implicaba más que el abandono temporal de sus posiciones políticas e integrales.

En ese grupo estaban aquellos —hasta entonces mayoritarios en la jerarquía— con una visión globalizante de la religión. Para ellos, la cuestión política, como la social, era inseparable de la moral y de la religión, por lo cual era necesario intervenir como católicos para lograr la correcta conducción de las cosas públicas. La Iglesia, con objeto de asegurar el bien de la saciedad política, actuaría (al margen de los partidos) por medio

de sus ministros y de la Acción Católica. Según esta visión, la Iglesia debía ocuparse de las cuestiones públicas,[91] especialmente cuando éstas tuvieran relación con la religión, es decir, siempre. Las personas que integraban esta corriente se apoyaban las más de las veces en textos papales, lo que aumentaba su legitimidad y mostraba su acercamiento con el pensamiento social de la Santa Sede:

> […] dice León XIII: "Los católicos abordan y deben abordar la vida política" […] "Hay, dice León XIII, quienes tienen costumbre, no solamente de distinguir la política y la religión, sino de desunirlas completamente y separarlas, de tal suerte que no quieren entre ellas nada de común […] Estos tales, en verdad, no difieren mucho de aquellos que anhelan que el Estado sea constituido y administrado prescindiendo en todo de Dios, Creador y Dueño de todas las cosas […].
>
> No por esto se ha de confundir la política con la religión. "Hay quienes también mezclan y confunden, por decirlo así, la religión con un partido político. Eso es introducir torcidamente las facciones políticas en el campo augusto de la religión" […].
>
> Pero más común suele ser en algunas partes la tendencia a impedir la legítima intervención de los católicos en defensa de los intereses espirituales del pueblo […] En esos casos —dice Pío XI— "es preciso librarse, de una confusión que pudiera surgir, cuando sucede que Nos, que el Episcopado, que el clero, que los seglares católicos, parece que hacemos política, pero que en realidad no hacemos otra cosa que obra de religión siempre que combatimos por la libertad de la Iglesia […] en todos estos casos y en casos semejantes no se hace política; pero la política ha tocado a la religión; y entonces es nuestro deber defender a Dios y a su religión […]".[92]

Así se explican las palabras de Miguel Darío Miranda, futuro cardenal y arzobispo de México, cuando, siendo director del Secretariado Social Mexicano, manifestó que la Acción Católica era completamente ajena a la política. Lo que Miranda quería decir era que la Acción Católica no se constituía en un partido político que buscaba tomar o compartir el poder, pero de ahí a pretender la no participación en cuestiones políticas, es decir, en la cosa pública, había una gran distancia.

En realidad estos dos grupos no diferían tanto en cuestiones doctrinales, sino que eran simplemente estrategias distintas. Así por ejemplo, la separación para el segundo grupo significaría la autonomía frente al Estado para actuar más eficazmente en la sociedad política.

En todo caso, durante esos años, el clero mexicano no tenía una opinión clara y uniforme al respecto, lo cual se reflejaría en las posiciones eclesiales de los años siguientes.

Lo mismo se puede decir de las formas de resistencia del clero frente al Estado. En México, debido entre otras razones a la experiencia cristera, el episcopado no se inclinaba por la resistencia armada. Se notaba una cierta desesperación ante las leyes que aquél consideraba injustas, pero no se decidía a preconizar abiertamente la resistencia por medios violentos, aunque reconocía que "desgraciadamente, han sido agotados casi todos [los medios] con resultados muy poco alentadores".[93] Se llamaba a la resistencia pasiva y se prevenía contra las decisiones independientes pues "el peligro de engañarse en la apreciación y calificación de los hechos es muy serio, por lo que debemos siempre pedir consejo a quien pueda dárnoslo por su mayor conocimiento".[94]

Aún más, el Delegado Apostólico, desde el exilio, llamó siempre a que, en dichas circunstancias como ésas "a la oración [el cristianismo] debe añadir la acción pacífica y la

resistencia pasiva contra la cual se estrellaron los Julianos Apóstatas de todos los tiempos”.[95]

Autores como Gabriel Méndez Plancarte, basándose en las encíclicas *Sapientiae christianae* y *Libertas praestantissimum* de León XIII, afirmaban igualmente que,

> si las leyes del Estado están en abierta contradicción con la ley divina —si contienen disposiciones perjudiciales a la Iglesia—, o prescripciones contrarias a los deberes impuestos por la Religión —si violan en el Pontífice Supremo la autoridad de Jesucristo—: en todos estos casos hay obligación de resistir, y obedecer sería un crimen […] *[Sapientiae.]* Entonces es legítimo desobedecer a los hombres para obedecer a Dios *[Libertas]*.[96]

El autor, pese a la interpretación belicosa que podía dar a los textos pontificales, proponía luchar “—incansablemente y por todos los medios lícitos— contra el Socialismo”.[97]

En todo caso, es evidente que el episcopado mexicano no estaba interesado en una nueva guerra cristera. Esta posición es aún más notable porque en el curso de 1937, el Vaticano estaba preparado para aceptar, si no una rebelión, por lo menos una resistencia más activa. En su carta apostólica *Firmissimam constantiam,* sobre la situación religiosa en México, publicada en marzo de 1937, Pío XI declaraba que era “[…] muy natural que, cuando se atacan aun las más elementales libertades religiosas cívicas, los ciudadanos católicos no se resignen pasivamente a renunciar a tales libertades […]”. De esa manera, cuando los poderes constituidos se levantasen contra la justicia y la verdad “no se ve cómo se podría entonces condenar el que los ciudadanos se unieran para defender a la Nación y defenderse a sí mismos con medios lícitos y apropiados”. Agregaba Pío XI en su carta apostólica que el uso de tales medios y el ejercicio de los derechos cívicos y políticos en toda su amplitud, “incluyendo también los problemas de orden puramente material y técnico o de defensa violenta”, no eran de ninguna manera de la incumbencia del clero ni de la Acción Católica, “aunque también por otra parte, a uno y otra pertenece el preparar a los católicos para hacer recto uso, y defenderlos con todos los medios legítimos…”[98]

Como es de suponer, la relativa ambigüedad del texto pontifical dio origen a varias interpretaciones, aunque ya la cuestión de la resistencia violenta quedaba en el aire.

Es difícil saber con certeza cuáles fueron los motivos que frenaron al episcopado mexicano a favorecer la rebelión armada. Como se ha dicho antes, una razón puede ser el fracaso de la guerra cristera, la cual nunca gozó de la aprobación mayoritaria de los obispos. Después de ésta fue evidente la decisión episcopal de adoptar una estrategia centrada en la resistencia pacífica y en la transformación de las conciencias mediante la educación, el adoctrinamiento, la catequesis y el ejemplo.

De esa manera, se puede decir que la *Carta Apostólica sobre la situación religiosa en México* fue anacrónica, pues cuando se recibió en el país ya se estaba gestando el verdadero *modus vivendi*. Por el contrario, el episcopado mexicano basó su estrategia en las instrucciones que dio Pío XI por medio del Delegado Apostólico en enero de 1932, mediante las cuales aconsejaba la tolerancia de las leyes anticlericales como un mal

menor para lograr el mantenimiento del culto público.[99]

Otro factor importante para explicar la relativa diferencia de posiciones y de estrategia entre el Vaticano y el episcopado, es el nacionalismo del clero mexicano. Esto podría explicar también su coincidencia —aunque temporal— con el Estado sobre algunas cuestiones. Es notable que la jerarquía eclesial, en todas sus discusiones con los gobiernos revolucionarios, siempre estuvo interesada en demostrar que sus proposiciones favorecerían el la patria y que históricamente la Iglesia en México se había preocupado por la suerte de las masas.[100] Aún más, el clero sostenía que gran parte de la obra civilizadora en México había sido llevada a cabo por él, negándose en consecuencia a aceptar los calificativos en su contra de quienes lo acusaban de retardatario y antipatriota.

Fue quizá la idea compartida de nación lo que finalmente permitió aproximarse a la Iglesia y el gobierno de Cárdenas, aunque esto no se logró sin obstáculos y sobresaltos.

5. *Las bases del "modus vivendi"*

El gobierno de Lázaro Cárdenas, a partir de 1936, buscaba la paz con la Iglesia, pero exigía el mantenimiento de la educación socialista y el respeto a los artículos 3°, 5°, 24, 27 y 130 de la Constitución, los cuales no pretendía ni reformar ni abolir.

La Iglesia buscaba, al principio de los años treinta, la abolición de dichos artículos y la libertad de enseñanza, el respeto a la propiedad privada y la "neutralidad" de la escuela socialista. A medida que avanzaba el decenio, el clero se percató de la dificultad de abolir los artículos constitucionales y, aunque continuó insistiendo en el punto, buscó un acuerdo en las otras cuestiones. Procuró, por ejemplo, que la interpretación de socialismo se acercara a la doctrina social de la Iglesia.[101]

En otras ocasiones, el delegado apostólico pedía la neutralidad en la escuela socialista en materia moral y religiosa, y la autorización para que los católicos pudieran abrir sus escuelas.[102]

Tal como se mencionó anteriormente, desde principios de 1936, el gobierno de Cárdenas comenzó a observar una actitud más tolerante hacia el clero y la Iglesia respondió inmediatamente, deseosa de una paz que le permitiera desarrollar su estrategia sociopolítica con tranquilidad.

Sin embargo, quedaba el problema de los poderes locales, a los cuales fue necesario ir venciendo, imponiendo la autoridad de la Federación (que en esa época significaba la autoridad del presidente), mermada en el periodo del "Maximato".

En 1937 hubo por lo menos dos ejecutorias de la Suprema Corte de Justicia que otorgaban amparos a sacerdotes ante posibles actos de autoridades locales. Dichas ejecutorias dejaban claro que la única facultad de las magistraturas locales era la de determinar, "según las necesidades locales", el número máximo de ministros del culto, pero que cualquiera otra acción judicial le correspondía a los poderes federales.[103]

Este clima de tolerancia, más o menos imperante a partir de la segunda mitad de 1936, permitió al episcopado evaluar las ventajas de un acuerdo, aunque no fuera

explícito, con el Estado. Probablemente la situación era lo bastante tranquila ya en 1937, pero a la jerarquía no se le presentó ninguna oportunidad de hacer evidente su satisfacción, además de que existía una lógica actitud de cautela.

Finalmente, la ocasión se presentó con motivo de la expropiación petrolera, el 18 de marzo de 1938. Ante la serie de presiones externas e internas, el gobierno de Cárdenas necesitaba todos los apoyos que pudiera obtener, y la Iglesia le ofreció el suyo. Poco después del anuncio de la expropiación, el recién nombrado arzobispo de Guadalajara y futuro primer cardenal mexicano, José Garibi Rivera, exhortó a sus feligreses para que dentro de la órbita de sus posibilidades contribuyeran al pago de la deuda que había contraído el país con motivo de la nacionalización de la industria petrolera. *El Nacional,* periódico oficial, publicó la noticia en primera plana. Después, el también recién nombrado arzobispo de México, Luis María Martínez, aprobó expresamente la actitud de Garibi Rivera, lo que concretó una posición común de mucha fuerza, pues involucraba a los dos arzobispos más importantes de la República.[104] Más tarde, y ya en forma oficial, el episcopado mexicano formuló la siguiente declaración, significativamente, el 1º de mayo:

> Aunque no ha sido necesaria ninguna exhortación para que los católicos mexicanos contribuyan generosamente con el gobierno de la República a pagar la deuda contraída con motivo de la nacionalización de las empresas petroleras; juzgando que es oportuno expresar la actitud uniforme y reflexiva del Episcopado Mexicano en asunto tan importante, el Comité Episcopal, en nombre de dicho Episcopado, declara que no solamente pueden los católicos contribuir para el fin expresado en la forma que les parezca más oportuna, sino que esta contribución será un testimonio elocuente de que es un estímulo para cumplir los deberes ciudadanos la doctrina católica, que da una sólida base espiritual al verdadera patriotismo.[105]

Destacan en esta declaración dos cuestiones: *1)* el episcopado, actuando unitariamente, no sólo permitía sino que invitaba a los católicos a contribuir al pago de la deuda, y *2)* se hacía ver al gobierno que la Iglesia en México favorecía la formación de un espíritu patriótico y que ella era, en consecuencia, tan nacionalista como los sectores revolucionarios.

Esta declaración es la que, en resumidas cuentas, inicia el verdadero acuerdo implícito entre la Iglesia y el Estado, llamado *modus vivendi* y que, con algunas variantes, se mantuvo por lo menos hasta 1950. El Estado no daría marcha atrás en ninguno de los artículos constitucionales (salvo la modificación del artículo 3º, que fue más un asunto interno del gobierno de Ávila Camacho), pero toleraría la educación católica impartida en colegios privados y las manifestaciones públicas del culto. La Iglesia, por su parte, mantendría sus diferencias doctrinales con el Estado, pero lo apoyaría en su lucha por mejorar las condiciones sociales y educativas del pueblo y, sobre todo, no se opondría sistemáticamente a los esfuerzos de transformación socioeconómica del país.

En suma, se podría decir que la Iglesia abandonó hasta cierto punto la cuestión social al Estado, ejemplo de lo cual fue la poca promoción al sindicalismo católico, pero se concentró en su lucha doctrinaria destinada a ganar la conciencia de las masas. Sin negar la concepción integral del catolicismo, en su informe elaborado en 1937 sobre las

actividades pasadas del Secretariado Social Mexicano, su director, el futuro cardenal Miranda, reconocía la limitación en el trabajo social y las posibilidades en el educativo:

> Desde el momento en que, de acuerdo con las normas de la Santa Sede, confirmadas una vez más en la Carta Apostólica, el campo directo de nuestros trabajos es el educativo y que en el económico social sólo podemos intervenir de una manera indirecta, tenemos la firme confianza de que, desarrollando dentro de la Acción Católica Mexicana en todas sus organizaciones el trabajo de *formación religiosa, moral y social* de los trabajadores, se dará un paso firme y trascendental en favor de las clases trabajadoras así como en la solución de los problemas del capital y trabajo existentes en México.[106]

Las causas que facilitaron este acuerdo fueron muy variadas. Cuando Cárdenas ascendió a la presidencia, nadie podía prever los giros políticos que habrían de efectuarse. Cárdenas mismo había sido, como gobernador de Michoacán y secretario de Gobernación, un revolucionario profundamente anticlerical. En sus discursos de campaña electoral y en el día de la toma presidencial Cárdenas había pronunciado duras frases contra el clero. No es fácil saber si la campaña antirreligiosa de la primera mitad de 1935 se debió a él o si fue producto de los grupos callistas. De cualquier manera, la agudización del conflicto con Plutarco Elías Calles, que terminó con el exilio de éste, debe de haber hecho pensar al presidente en lo innecesario de mantener una política anticlerical, que por lo demás era muy poco popular.

Lo anterior no significa que Cárdenas hubiera tenido algún aprecio por la Iglesia, a la que consideró, por lo menos hasta el fin de su gobierno, como “una rémora para el progreso del país”.[107] Sin embargo, al contrario del norteño Calles, Cárdenas, quizá por ser originario de Michoacán, era más sensible a la religiosidad del mexicano y probablemente evaluó los desfavorables costos políticos de la “campaña desfanatizadora”. Además, hay que recordar que para el grupo que apoyaba al presidente, así como para él mismo, la transformación de la sociedad comenzaba por el mejoramiento de las condiciones materiales y no por la revolución de las conciencias, como pensaba Calles; lo que lo llevaba lógicamente a marginar relativamente la lucha anticlerical e incluso al establecimiento de un acuerdo, para lograr el mejoramiento de las condiciones materiales del pueblo.

Por otro lado, es muy probable que también haya contribuido a esta *entente* la muerte y renuncia de las principales cabezas del episcopado mexicano, prelados intransigentes formados bajo la doctrina papal de León XIII y Pío X.[108]

En efecto, en marzo de 1936 murió el arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, y fue nombrado en su lugar el relativamente joven obispo José Garibi Rivera. Dos meses después moriría otro de los actores centrales de esta etapa de la Iglesia, el arzobispo de México, Pascual Díaz y Barreto. Lo sucedió en abril de 1937 el obispo coadjutor Luis María Martínez, quien había hecho su carrera eclesiástica bajo la sombra del arzobispo de Morelia y delegado apostólico. Luis María Martínez tenía 56 años cuando ocupó el arzobispado más importante del país.

En un atinado análisis, el ministro de la embajada francesa en México informaba a su ministerio de la particular personalidad del nuevo arzobispo de México, de sus relaciones estrechas con el presidente Cárdenas y de las dificultades a que monseñor Martínez

tendría que enfrentarse para convencer a los grupos intransigentes de la Iglesia católica:

> Como rector del Seminario de Morelia, y después como obispo auxiliar de Michoacán, monseñor Martínez mantuvo relaciones cordiales con el general Lázaro Cárdenas, entonces gobernador de Michoacán. Testimonios irrecusables establecen que muy seguido el Gobernador iba a entrevistarse con el sacerdote acerca de problemas suscitados por la política en materia religiosa. Esas entrevistas tenían lugar, siempre, entre las 11 de la noche y la 1:30 de la mañana.
>
> Por un lado el general Cárdenas tiene, para el arzobispo, esta ventaja: va al pueblo, a los pobres. Éste tiene con el general Cárdenas otro rasgo común: la simplicidad.
>
> […] la gran tolerancia mostrada por la administración del general Cárdenas en lo concerniente al ejercicio de cultos permite esperar que una especie de tregua se va a establecer en las relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicano. La personalidad de monseñor Martínez parece particularmente calificada para sacar el mejor partido de las disposiciones conciliatorias que el Gobierno está mostrando […] Necesitará [monseñor Martínez], sin duda, hacer comprender al elemento militante del catolicismo de este país que la intransigencia de algunos sectores de la opinión católica e incluso de ciertos obispos no puede más que dañar los intereses de los fieles […].
>
> Monseñor Martínez, más que otro prelado, estará en condiciones de encontrar un terreno de entente con el gobierno y de transformar en *modus vivendi* la era de benéfico apaciguamiento del cual se beneficia la colectividad católica y el país entero.[109]

Igualmente trascendente fue la renuncia el 30 de agosto de 1936 del mencionado arzobispo Leopoldo Ruiz a la Delegación Apostólica, aunque este prelado siguió siendo presidente del Comité Episcopal. Como Encargado de Negocios se nombró poco después al arzobispo de México. Otro nombramiento importante fue el del relativamente joven (43 años) Miguel Darío Miranda, como obispo de Tulancingo.[110]

Aunque esto se examinará en el siguiente capítulo, es probable que la visión de estos nuevos arzobispos y obispos fuera distinta a la de sus antecesores (como parece mostrarlo el apoyo a la expropiación petrolera), sobre todo en lo que respecta a las relaciones con el Estado o con otros sectores “avanzados” de la sociedad mexicana. Resta saber si existía alguna influencia “modernista” en los nuevos obispos que los hiciera estar más cerca de un compromiso con el Estado en cuestiones prácticas. En todo caso, queda claro que el “intransigentismo” de los antiguos obispos había quedado relegado y la jerarquía estaba dispuesta a establecer una nueva relación con el poder político.

Por su parte, Cárdenas se vio empujado por las circunstancias a modificar su posición frente a la Iglesia, o por lo menos frente a la religión. Primero fue el conflicto con Calles y los callistas y luego la moderación general que tuvo que imprimirle a su régimen después de la expropiación petrolera y la crisis económica de esos años.

Por último, no se puede dejar de tomar en cuenta la situación internacional, que obligaba al gobierno de Cárdenas a la moderación en vistas a la posibilidad de un conflicto generalizado, lo cual iría adquiriendo importancia con el tiempo.

De esta manera, el final de la década de los años treinta presenciaba el establecimiento de un acuerdo Iglesia-Estado, no explícito. Dicho acuerdo, al que se llamó *modus vivendi,* partió con bases más sólidas que aquel establecido nueve años antes. La diferencia era que, mientras que el acuerdo de 1929 buscaba básicamente terminar con la guerra cristera, el de 1936-1938 intentaba establecer, sobre bases más

firmes, pautas de comportamiento para las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los años futuros.

II. EL PERIODO DEL NACIONALISMO ANTICOMUNISTA (1938-1950)

La época que comprende las décadas de los años cuarenta y cincuenta es probablemente la menos estudiada por los historiadores del México contemporáneo, no sólo en lo que concierne a la Iglesia, sino incluso en sus aspectos generales o más representativos. Ha sido sólo recientemente cuando se han emprendido algunos esfuerzos para revisar el periodo, sobre todo en lo relativo al comportamiento de algunas instituciones políticas y sociales.[1]

En forma similar, la historia eclesial no ha escapado a esta tendencia general. Esto ha tenido como consecuencia la difusión de una serie de lugares comunes o de generalizaciones que, si bien pudieran ser ciertas, no constituyen explicaciones de procesos más complejos.[2]

Todos los análisis coinciden y prácticamente se restringen a mencionar que, a partir de 1940, la Iglesia y el Estado en México establecen un acuerdo implícito llamado *modus vivendi*. Pero la explicación termina ahí mismo y amenaza devenir tautológica. El acuerdo Iglesia-Estado se convertiría en la razón misma del *modus vivendi,* dejándose de lado las razones y los objetivos que cada institución perseguía con el establecimiento de ese acuerdo. Si se olvida lo anterior, se pierde de vista la particularidad de esta relación y sobre todo la posibilidad de evaluar el relativo éxito o fracaso de una determinada estrategia. En otras palabras, se podría decir que, a pesar del *modus vivendi,* en 1938 la jerarquía católica tenía objetivos muy diversos a los del Estado y continuó teniéndolos por lo menos durante los siguientes 20 años. La existencia de esta relación, caracterizada por una tregua, no debe ocultarnos el hecho de que ambas instituciones perseguían (y persiguen) fines muy distintos, por lo que, incluso si se pueden resaltar los acuerdos o puntos de vista coincidentes, el origen y el resultado de dichas posiciones nos deben prevenir contra una posible asimilación de las partes.

En el capítulo anterior se delinearon las circunstancias que permitieron establecer las bases de dicho acuerdo. Sin embargo, en 1938 se habían dado sólo los primeros pasos del mismo y ninguna de las partes en conflicto podía aún prever los términos exactos de la relación ni tampoco el establecimiento del llamado *modus vivendi.* Si éste fue posible se debió a coincidencias de fondo y a una serie de factores imprevisibles, los cuales serán descritos en este capítulo.

Debería quedar claro, sin embargo, que en 1938 dicho acuerdo era frágil e incierto tanto para el Estado como para la Iglesia y que tomaría varios años consolidarlo, lo cual implicaría la existencia de sobresaltos y profundos desacuerdos. En suma, la idea de *modus vivendi* no debe interpretarse como identidad de las partes, sino como comunidad parcial y temporal de intereses. En este capítulo trataremos entonces de mostrar cuáles fueron las características y los límites de esta coincidencia durante los años 1938-1950.

A. El contexto nacional

1. *Los medios de la Iglesia*

El apoyo a la expropiación de las compañías petroleras fue el momento culminante de un primer esfuerzo de conciliación entre Iglesia y Estado de México y el inicio de una etapa en la que dichas relaciones se consolidarían.

Dicha etapa coincide con una fase de profundas transformaciones en el plano socio-económico de México, las cuales habrían de afectar directamente las relaciones entre el gobierno, la jerarquía católica y la sociedad. Quizá la variable más importante para entender este proceso de modernización económica y su efecto en las mencionadas relaciones es la relativa a las comunicaciones.

Desde la introducción de los ferrocarriles durante el Porfiriato, México no había conocido una revolución de tal magnitud. La red ferroviaria fue paulatinamente marginada y en su lugar se desarrollaron las carreteras. La navegación y, sobre todo la aviación, tuvieron también un desarrollo comercial importante. Al mismo tiempo, la radio y el cine se extendieron a todos los rincones del país, y la televisión hizo su aparición desde el inicio de la década de los cincuenta. Resulta obvio pensar que este desarrollo de las comunicaciones tuvo consecuencias trascendentales para la vida de la Iglesia en México, y debe mencionarse como uno de los elementos más importantes para la comprensión de la actitud social de dicha institución, durante esos años.[3]

Lo anterior podría parecer intrascendente o sin relación con el tema eclesial. Sin embargo, no hay que olvidar la importancia de la infraestructura carretera para la mejoría de las relaciones y el establecimiento de contactos más continuos y estrechos entre los sacerdotes y la jerarquía eclesial, entre el clero y sus feligreses, así como entre estos últimos y el mundo moderno.

Luis González nos ilustra con su ensayo de microhistoria sobre San José de Gracia acerca de la influencia sobre estas relaciones provocada por la construcción de caminos en las décadas de los años cuarenta y cincuenta. Las *visitas* del obispo se hacen frecuentes, tres obispos de Zamora y el arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera, fueron a administrar confirmaciones. Las *visitas* de las autoridades religiosas se ven coronadas en 1955 con la del delegado apostólico Guillermo Piani, “a quien se le hizo una recepción sólo comparable a la fecha cinco años antes a una imagen de Nuestra Señora de Fátima”.[4]

Pero si el desarrollo de las carreteras beneficia en forma directa la labor eclesial, también es cierto que los medios masivos van en detrimento de la hegemonía doctrinal de los curas de pueblo, que se adaptan tardíamente a las ventajas de instrumentos como el cine, la radio y la televisión. En San José de Gracia, por ejemplo:

> En 1944 empiezan las funciones regulares de cine, a razón de dos por semana […] Los sacerdotes tratan de contener la asistencia al cine por ser, según dicen, una escuela de malas costumbres. La población desobedece poco a poco.[5]

Y cuando llega la televisión, las parroquias ven alterarse completamente sus costumbres, pues desde entonces “hasta los devotos han dejado de ir al rosario por la tarde, como si no oyeran las campanadas”.[6]

Otra variable relacionada con la de las comunicaciones, esencial para entender la dimensión del conflicto y del entendimiento entre Iglesia y Estado en México, es la educativa. En ese aspecto, aunque Lázaro Cárdenas declaraba en su último Informe de Gobierno haber reducido la tasa de analfabetismo a 45%,[7] los censos de 1940 arrojaban “un promedio de 47.88% de analfabetos absolutos, de más de 6 años de edad”.[8] Si se toma en consideración que en 1935 la mitad de la población era analfabeta y que la población escolar era aún menor, por lógica se puede concluir que el conflicto educativo estaba localizado en ciertas capas de la población. Es la población urbana la que básicamente participa en la discusión de los problemas nacionales y es en la ciudad donde se plantean los temas políticos y sociales de actualidad.

La necesidad de ampliar los niveles educativos y el desarrollo de las comunicaciones serán dos elementos básicos que permitirán entender las relaciones triangulares entre Estado, Iglesia y sociedad.

Así por ejemplo, la Iglesia en México mantiene una cierta desconfianza hacia los medios electrónicos, lo que provoca una muy lenta incorporación de éstos a los métodos de difusión catequística.[9] Debido a lo anterior, en 1938, el medio preferido de la Iglesia en México para difundir sus ideas seguía siendo la prensa. En un esfuerzo por coordinar y difundir los esfuerzos editoriales de la prensa católica mexicana, el Comité Episcopal Mexicano creó en octubre de 1934 la Comisión de Prensa y Propaganda, bajo la dirección del jesuita José A. Romero.[10] Entre 1934 y 1937, a pesar del clima de persecución existente, y del temporal decreto, derogado en 1935, que prohibía la circulación por correo de revistas y periódicos religiosos,[11] dicha Comisión hizo circular alrededor de 9.5 millones de ejemplares, en impresos de diversa índole, tales como documentos episcopales, libros, folletos, boletines y una serie de revistas de carácter religioso, como *La Campaña Espiritual*, *Christus*, o *Unión*.[12]

En junio de 1937, el Episcopado Mexicano decidió la desaparición de la Comisión de Prensa y Propaganda y la creación de una organización editorial más adaptada a las nuevas circunstancias, dando origen a la Obra Nacional de la Buena Prensa. Así, entre 1936 y 1941, la Buena Prensa, sin tener edificio ni imprenta propia, había publicado más de 66 millones de números de revistas, folletos, libros y sobre todo hojas de divulgación.[13] A las antiguas publicaciones se agregaron otras como *La Cruzada Eucarística* y *El Mensajero del Corazón de Jesús* con fines de apostolado, *Vida* que luego fue *Vida Contemporánea, Nuestra Vida* para apoyar a las misiones en China y la Tarahumara, otras revistas diversas como *Buena Prensa, Sodalitas, Adveniat, Vida del Alma, Montezuma,* etcétera.

En 1939 la mayoría de esas revistas alcanzaba a tener un tiraje considerable, teniendo en cuenta el mercado mexicano. *Unión* tiraba más de 11 800 ejemplares por semana, *La Cruzada Eucarística* 1 771 por mes, *El Mensajero del Corazón de Jesús* 61 000 ejemplares anuales y otras revistas mensuales con tirajes altos como *Vida* y *Christus*.[14]

En este esfuerzo editorial de la Iglesia, por lo menos dos cuestiones son notables. Primero, la amplitud de dicho esfuerzo, pues producir en pocos meses más de 66 000 000 de boletines y revistas para un país de 20 000 000 de habitantes, de los cuales 10 000 000 son analfabetos, no era una labor despreciable. Segundo, el esfuerzo para que el mensaje eclesial fuera recibido por las diversas capas de la población. Así se encuentran revistas especializadas para niños, para jóvenes, para adultos, para mujeres, para sacerdotes, etcétera.

No deja de asombrar que en un país como México, donde incluso actualmente las ediciones no pasan por lo común de 3 000 ejemplares, la Acción Católica Mexicana (ACM) publicara las encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno* en 1939, con un tiraje de 10 000 ejemplares.[15] Es de suponer también que la distribución era mejor que la de otras editoras por la red natural que constituían las diócesis y sus parroquias.

Una de las muestras más características de esta labor editorial es la de la "Obra Nacional de Instrucción Religiosa", de la Acción Católica Mexicana. La actividad de esta institución es impresionante, por lo menos en el periodo que se trata. Ejemplo de ello son las revistas *ONIR* y *Cultura Cristiana,* fundadas en 1932.

En 1933, *Cultura Cristiana,* boletín de cuatro páginas de fácil lectura, con fuerte tono doctrinal y apologético, tenía un tiraje de 80 300 ejemplares semanales. *ONIR* fue dirigida a un público más selecto y tenía un tiraje de 14 200 ejemplares quincenales.[16] Durante los años siguientes, debido a la persecución, el tiraje de estas revistas disminuyó en 25%, pero ya para 1939 se había alcanzado nuevamente el nivel de 1933.

Un análisis de la distribución de estas dos revistas muestra la amplia difusión de los ejemplares, aunque también una relativa concentración. La diócesis de México absorbe casi la mitad de los ejemplares de *Cultura Cristiana* (26 929) y le siguen de lejos, pero con un fuerte consumo, las diócesis de Guadalajara (11 604), Morelia (8 031), Puebla (7 924) y León (4 408). Había una docena de diócesis que recibían entre 1 000 y 4 000 ejemplares, y finalmente otras 14 que recibían menos de 1 000. Entre éstas, las que reciben menos de 500 son las de origen reciente o las de regiones tradicionalmente menos atendidas, como Campeche, Chiapas, Huajuapan, Huejutla, Papantla, Sinaloa, Sonora, Tehuantepec y Yucatán.[17] También debe notarse que no en todos los casos hay una relación directa entre la baja densidad de población y la baja demanda de las revistas y boletines, como es el caso de Chiapas o Yucatán, lo que corrobora más bien la tesis de que los lectores eran sobre todo urbanos y con mediana instrucción.

Por otro lado, los datos acerca de la distribución de esta revista coinciden con las cifras relativas a atención pastoral, pues las mismas zonas aparecen en ambos cuadros con baja demanda de revistas y con bajo número de sacerdotes. Las regiones mencionadas son las del Sur (Chiapas, Oaxaca, Tabasco y Campeche) y Noroeste (Baja California, Sonora, Sinaloa y Nayarit).

Para 1946, *ONIR* había alcanzado ya tirajes de 47 000 ejemplares y *Cultura Cristiana* de 162 500 ejemplares por edición,[18] lo que ofrece una pequeña muestra de la capacidad editorial de la Iglesia durante esos años. En la misma época, la Acción Católica Mexicana afirmaba contar con medio millón de miembros.[19]

En suma, se puede afirmar que, por haber comprendido relativamente tarde la importancia de los medios masivos de comunicación como la radio y el cine, la Iglesia se apoyó en la prensa sobre todo para difundir su mensaje, tanto a través de casas editoriales directamente conectadas con la jerarquía como a través de la Acción Católica.

El resultado de dicha transmisión es difícil de evaluar con exactitud. Sin embargo, dadas las características de la sociedad mexicana, es probable que la Iglesia haya cumplido con su objetivo, no sólo de llegar a la creciente masa de alfabetizados, sino incluso a una buena cantidad de los iletrados. El diseño de muchos de los boletines del tipo de *ONIR, Cultura Cristiana*, o *Unión,* preveían la creación de círculos de estudio, donde podían aprender también los que no sabían leer ni escribir. En ese sentido, es posible que la tradición magisterial de la Iglesia haya podido hacer frente, por lo menos durante esos años, a la embestida cultural del Estado.

2. *El ocaso del cardenismo*

Los dos últimos años del gobierno del general Lázaro Cárdenas se caracterizaron por la atenuación del radicalismo, especialmente en materia económica. La inflación y la escasez de recursos del Estado, las presiones de las compañías norteamericanas e inglesas, debido a la expropiación petrolera y al crecimiento de una fuerte corriente opositora, obligaron a Cárdenas a disminuir sensiblemente su programa de transformación económica y social.[20]

A fines del gobierno cardenista surgieron también muchas organizaciones de corte corporativo o fascistas, debido en parte al atractivo que ejercían las naciones del Eje, pero sobre todo a la reacción que provocaron en las clases medias mexicanas las medidas cardenistas. Pese a todo, el arraigo de dichos movimientos o partidos era, por regla general, bastante reducido, salvo en algunas regiones tradicionalmente conservadoras, como el Bajío.

Otro elemento importante en la disminución del radicalismo cardenista fue la temprana lucha preelectoral iniciada por aquellos que buscaban suceder al general Cárdenas. Desde finales de 1938, dentro del Partido de la Revolución Mexicana, recién transformado, comenzó una lucha sorda por el poder que no culminaría sino hasta la nominación de Manuel Ávila Camacho como candidato del partido.[21]

Nada de lo anterior debe hacer pensar que los sectores de la izquierda oficial e independiente se encontraban debilitados. Por el contrario, en 1938 alcanzaron su momento cumbre, y si bien es cierto que sus posiciones serían marginadas en las décadas siguientes, su fuerza política permanecería, aunque debilitada, por lo menos durante el siguiente sexenio.

Además de eso, el presidente Cárdenas hizo todo lo posible por no perder el poder real hasta el último día de su mandato (1º de diciembre de 1940) y por hacer permanentes las medidas adoptadas durante su gobierno. Prueba de lo anterior fue la reglamentación del artículo 3º constitucional (pendiente desde 1934), donde se insistía en

sostener la educación socialista. El 13 de noviembre de 1939 se publicó en la prensa capitalina el proyecto para reglamentar la enseñanza, sometido por la Secretaría de Educación Pública.[22]

En un primer momento, la Iglesia no reaccionó públicamente, según ella, porque había visto con satisfacción que los padres de familia tomaron con entusiasmo la defensa de la libertad de enseñanza, pero sobre todo porque había creído que su silencio podría ser útil "para que sin prejuicios pudieran los legisladores, atendiendo a la opinión pública, modificar en el sentido marcado por ella, el proyecto de reglamentación a que nos referimos"[23]

Es probable que también haya entrado en sus cálculos el hecho de que, dos semanas antes, el candidato del PRM, Manuel Ávila Camacho, había anunciado, en una reunión de fin de campaña preelectoral, que se comprometía a respetar en forma especial la libertad de religión y la libertad de prensa.[24] Además, el segundo Plan Sexenal aprobado por la I Asamblea Nacional Ordinaria del PRM, misma que designó candidato del partido al general Ávila Camacho, no hacía ya mención del carácter socialista de la educación.[25]

Desde que se presentó el proyecto de ley, hasta su aprobación por las Cámaras de Diputados y Senadores, en los últimos días de 1939, la oposición clerical se expresó en contra, mediante mítines y manifestaciones. El grupo más combativo fue la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), el cual representaba los intereses del clero y reproducía íntegro el discurso relativo a los derechos magisteriales de la Iglesia, que a su vez reconoce los derechos de los padres de familia.[26]

Finalmente, aunque matizada en muchos aspectos y suavizada en lo general, la reglamentación fue aprobada y, por lo menos en forma oficial, se mantenía la tesis de la educación socialista. Ante el hecho consumado, la jerarquía católica se manifestó pública y directamente por primera vez, mediante una "Instrucción", establecida, "no con ánimo de crear dificultades ni de provocar agitación", sino por un deber de su oficio pastoral. Por medio de ésta, elevaban una protesta de dicha ley e instruían de nuevo a los fieles "acerca de sus deberes en este trascendental asunto".[27]

La protesta eclesial se fundaba en diversas razones, que de hecho retomaban las que se habían expuesto en 1934 y, al final, se hacía referencia a la necesidad de retomar las instrucciones papales relativas al problema educativo, del 20 de diciembre de 1936. Lo anterior muestra que la Iglesia pretendía no haber modificado su posición respecto a la cuestión educativa en México y señalaba al mismo tiempo uno de los límites del *modus vivendi*.

A fines de 1936, el cardenal Eugenio Pacelli, secretario de Estado del Vaticano —quien en 1939 se convertiría en Pío XII—, envió al episcopado mexicano unas "Instrucciones" relativas a la cuestión educativa en México. Según dicha circular, "los justificados temores que abrigó desde un principio el Episcopado Mexicano [...] están plenamente justificados".[28] En consecuencia, se consideraba necesario tomar las siguientes medidas:

> I.-[...] dar a conocer a los fieles las enseñanzas de la Iglesia acerca de las doctrinas sociales y económicas, poniendo muy en claro y como de relieve, que el verdadero motivo por el cual la Iglesia se opone a la

educación socialista impuesta por el Estado, no es, como algunos se empeñan en hacer creer, porque sea ella misma fautora *[sic]* en algún modo de la opresión de los pueblos ni enemiga de una más amplia justicia social […].

II.-[…] habrá que instruir a los fieles acerca de sus obligaciones ante las disposiciones que el gobierno pretende imponer, explicando ante todo con claridad, que en ningún caso es lícito firmar aquellos documentos que el Estado exige para conceder la facultad de abrir escuelas y de enseñar […] Convendría de un modo especial hacer notar que es ilícito firmar dichos documentos, aun cuando el que los suscribe manifieste en privado su intención y fundadas esperanzas de eludir las disposiciones del Gobierno acerca de la enseñanza […].

III.-[…] Es además necesario recordar que la asistencia a las escuelas ateas y socialistas ofrece un gravísimo peligro para la Fe y las buenas costumbres de la juventud […] pecan gravemente si lo hacen sin un motivo proporcionado […].[29]

Dicho motivo —se decía— podía ser la pérdida de empleo del jefe de familia o la imposibilidad de seguir sus estudios en otra parte. Esto hacía que la medida no fuera tan rígida, pues de hecho muchas familias deben de haberse planteado dicha alternativa: o se asistía a la escuela pública, o no se asistía a ninguna, no tanto por la inexistencia de escuelas privadas, sino porque éstas resultaban mucho más onerosas que las públicas, donde la educación era gratuita.

Por otro lado, las instrucciones preveían en primera instancia la autoridad episcopal, pues se pedía a los obispos mexicanos que “ponderen […] a la luz de su discreto celo, el difícil y delicado e importante caso”.[30] Igualmente se afirmaba que “de estos y semejantes casos serán únicamente jueces exclusivos los señores Obispos en sus respectivas diócesis”.[31]

El episcopado mexicano retomó y volvió a difundir estas instrucciones en enero de 1940, pues juzgaba, con razón, que dicha reglamentación ponía en evidencia la necesidad de seguir combatiendo una ideología educativa totalmente opuesta a la doctrina eclesial.

La Iglesia había aceptado el *modus vivendi,* pero eso no significaba que cualquiera de las partes involucradas en el conflicto hubiese abandonado su estrategia educativa. La paz social se garantizaría mientras el Estado permitiera la libre manifestación de ideas y mientras la Iglesia considerara tener la suficiente libertad de movimiento para poder ejercer su derecho magisterial. Las reglas del juego se comenzaban entonces a establecer y suponían antes que nada el respeto del estado de derecho impuesto por los regímenes emanados de la Revolución.

En efecto, tanto el cardenal Pacelli como el episcopado en su conjunto pedían a sus fieles valerse “de todos los medios lícitos”.[32] Los esfuerzos para modificar las disposiciones legales debían excluir toda violencia injusta, “contraria al espíritu cristiano y que de ordinario empeora los males que pretende remediar”, y debía ser dentro de la ley, “ya que es propio del cristiano el respeto a la autoridad civil en los términos marcados por la Iglesia, y por último debe ser serena […]”.[33]

La ambigüedad de los años anteriores respecto al derecho de rebelión se perdía paulatinamente, pues si bien subsistía todavía el temor por un posible reinicio de la persecución, las crecientes manifestaciones conciliatorias del candidato oficialista a la presidencia, en las cuales prometía la absoluta “libertad de pensamiento y de la conciencia”,[34] y el tono de la campaña contra la reglamentación, hacían evidente que el

margen de maniobra de la Iglesia se estaba ampliando.

Por eso mismo, el episcopado pudo sostener, después de reafirmar su voluntad de encauzar su lucha legalmente, que no obstante que reconocía con satisfacción que los legisladores suprimieron en la ley aprobada un párrafo que atacaba duramente la religión, también recordaba que éstos habían dejado sin embargo escrito en ella "que 'el fanatismo y los prejuicios se combatirán por medio de la divulgación de la verdad científica' ". Así, la jerarquía católica reiteraba que, aunque sinceramente estuviera dispuesta a combatir el fanatismo y los prejuicios, juzgaba que, "por los antecedentes del asunto", la frase citada significaba, "suprimidos los eufemismos, que en todas las escuelas se dará enseñanza antirreligiosa […]".[35]

En realidad, la Iglesia estaba lejos de encontrarse a la defensiva, pues la nueva ley reglamentaria, tal como fue aprobada, había perdido el tono radical prevaleciente en el proyecto original. En primer lugar, se habían eliminado términos como "educación socialista" o "desfanatizante" y los castigos previstos para los infractores a la ley se redujeron considerablemente, transformando las sanciones penales (cárcel o confiscación) en administrativas (clausura del edificio y multas).[36] Si bien es cierto que la reglamentación se aprobó con el patrocinio del movimiento obrero organizado y contó con todo el apoyo del presidente Cárdenas, la moderación de la misma y la perspectiva de un gobierno más conciliador hicieron que la eficacia de la ley fuera mínima.[37]

Por esto, la Iglesia se sentía relativamente amenazada, pero al mismo tiempo con muchas más fuerzas y posibilidades que en los años anteriores para pasar a la ofensiva y reclamar el cambio de la reglamentación, e incluso del artículo 3º de la Constitución.

B. La confirmación del "modus vivendi"

1. *La campaña del candidato*

Si los primeros trazos del *modus vivendi* se hicieron durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, fue durante el sexenio de Manuel Ávila Camacho cuando dicho acuerdo informal se definió claramente. A ello contribuyeron la personalidad y la tónica de las declaraciones del nuevo presidente, pero sobre todo las circunstancias sociales externas e internas que llevaron a la elaboración de un proyecto basado en la unidad nacional, en directa contraposición al proyecto de la izquierda, el cual pugnaba por el enfrentamiento de las clases.

Desde su primer discurso como precandidato, Ávila Camacho intentó calmar la intranquilidad empresarial y eclesial ofreciendo una imagen en la que aparecían "todos los mexicanos unidos, formando un solo frente, consolidando nuestras riquezas materiales y espirituales".[38]

A lo largo de su campaña, Ávila Camacho definió sus ideas en torno a los principales problemas del país, y en todos los casos se hacían prevalecer los intereses nacionales, se ofrecían garantías a la propiedad privada para fomentar la producción y se aseguraba el respeto a la libertad de religión y de prensa.[39] Este discurso respondía originalmente a las reacciones internas que había provocado el cardenismo, pero también a la creciente amenaza de una guerra mundial en la que México, tarde o temprano, se vería envuelto de una manera u otra.

El segundo Plan Sexenal, destinado a guiar al gobierno entre 1940 y 1946, elaborado por una comisión del partido oficial, reflejaba el nuevo espíritu de conciliación, pues si se señalaba la realidad de una lucha de clases, no se consideraba ni posible ni conveniente llevarla hasta sus últimas consecuencias en un futuro cercano. En materia educativa, se omitía el término "socialista" y se recomendaba precisar la orientación del artículo 3°,[40] lo cual hacía vislumbrar la intención de modificarlo.

Ante el endurecimiento de la oposición conservadora y habiendo asegurado su candidatura por el PRM, el general Ávila Camacho respondió con una estrategia de moderación creciente. Así, entre noviembre de 1939 y el 7 de julio de 1940, día de las elecciones, el candidato del PRM se alejó paulatinamente de las posiciones cardenistas y comenzó a hacer hincapié "en los valores morales y familiares de la sociedad".[41]

Sin embargo, al mismo tiempo, el general Avila Camacho tenía que conducir esta política de manera cautelosa, de tal modo que los sectores radicales del partido o de la oposición de izquierda no pudieran acusarlo de dar marcha atrás a los avances sociales logrados por los gobiernos precedentes, o de pactar con la Iglesia.

De hecho, un grupo de diputados del PRM acusó a principios de enero al principal candidato de oposición, el general Juan Andreu Almazán, de haber conspirado con algunos petroleros norteamericanos y con el episcopado mexicano, a fin de obtener el apoyo de éstos para una eventual rebelión armada. Almazán negó los cargos

categóricamente y retó a sus adversarios a ofrecer las pruebas de sus afirmaciones.[42] Lo anterior muestra la extrema cautela con que tenían que tratar el tema religioso los diversos candidatos, particularmente Ávila Camacho.

En todo caso, el Estado mexicano comenzó a orientarse hacia posiciones sociales menos radicales desde fines de 1938, lo cual se reflejó no solamente por las medidas del mismo gobierno de Cárdenas, sino por la reorientación del aparato político hacia las políticas "avilacamachistas". Dicha reorientación tuvo como resultado un relativo acercamiento entre las tesis oficiales del Estado y las posiciones de la Iglesia en lo concerniente a la educación, así como en la cuestión social. Este acercamiento no se basó, sin embargo, en una aproximación equidistante de las tesis de ambas instituciones, sino que implicó, en términos generales, el mantenimiento de la doctrina eclesial y la modificación de las posiciones estatales. En otras palabras, si el *modus vivendi* se perfeccionó entre 1938 y 1946, esto se hizo a expensas del Estado.

Lo anterior no significa que el Estado mexicano haya modificado su posición teniendo en cuenta solamente a la Iglesia. Como se ha dicho antes, había elementos internos y externos que presionaban al Estado mexicano en ese sentido. Sin embargo, no cabe duda de que una de las instituciones que más se benefició de esta reorientación fue la Iglesia, pues supo ejercer presión en el momento adecuado para lograr algunos de sus objetivos.

Por otro lado, no se puede menospreciar el papel que desempeñaron en este entendimiento las particulares personalidades del general Manuel Ávila Camacho y del arzobispo de México y encargado de Negocios de la Delegación Apostólica, Luis María Martínez, entre otros. Deben mencionarse también algunos miembros de la jerarquía eclesiástica, especialmente el arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera, y el papel desempeñado por algunos intelectuales católicos, sobre los cuales se tratará más adelante.

En ese sentido, tuvieron particular importancia las declaraciones del general Ávila Camacho, antes y después de su elección. Al final de su campaña, por ejemplo, el candidato del PNR se refirió en Puebla, su estado natal, a la crítica situación mundial. Ávila Camacho afirmó entonces que la nación se estremecía por el espectáculo de la guerra y cerraba filas con los países de América "para cimentar en nuestro continente una política internacional cristiana, más justa, más noble". Después reiteró su convicción de que se debía respetar y garantizar la libertad de conciencia "apartándose definitivamente de toda persecución religiosa y que la política nacional debe afianzar y ennoblecer los altos valores morales de la familia mexicana".[43]

Sin embargo, la declaración más importante fue la que hizo Ávila Camacho (ya siendo presidente electo, dos meses antes de su arribo al poder), mediante la cual afirmó ser creyente, reiteró que no era socialista, sino demócrata, y que los comunistas no participarían en su gobierno.[44]

En relación con el tema religioso en la citada entrevista, el periodista e historiador José C. Valadés presentó las afirmaciones del presidente electo, intencionalmente de manera tan ambigua, que el equívoco permanece hasta nuestros días. En efecto, a la pregunta del periodista ¿es usted católico?, Ávila Camacho contestó: "soy creyente". Después el general agregaría: "Lo católico es por origen, por sentimiento moral".[45] El

general Ávila Camacho hacía con ello más bien referencia a un sistema ético y no a uno religioso, pues afirmaba que México tenía ante sí dos grandes problemas: "el moral y el económico; el de la pobreza espiritual y el de la miseria física".[46] A pesar de todo, Ávila Camacho dejó intencionalmente propagarse el equívoco provocado por la declaración y posterior presentación de la entrevista, sabiendo que ello le acarrearía la simpatía del aparato eclesial y de muchos católicos. Valadés preguntó por ejemplo al presidente electo: "General, si es usted católico, ¿no riñe su catolicismo con el artículo Tercero Constitucional?" Ávila Camacho contestó simplemente que no, que dicho artículo podía reñir con el fanatismo, pero no con el catolicismo, evitando negar la adhesión al catolicismo que el periodista le atribuía.[47]

Dichas declaraciones, como es de suponer, causaron un gran efecto en la opinión pública, pues era la primera vez que un dirigente revolucionario se declaraba "creyente". Por lo demás, si bien la entrevista hacía permanecer la ambigüedad acerca de la pertenencia del presidente electo a alguna Iglesia, no dejaba dudas en lo referente a su intención de permitir la libertad de creencias, con las consecuencias que esto podría tener para ciertas áreas hasta ese momento conflictivas, como la educación o la cuestión social. De hecho, las declaraciones en su conjunto se alineaban de una manera casi total al pensamiento social-cristiano, lo cual se notaba entre otras cosas por un creciente tono anticomunista.

En efecto, desde 1936, la Iglesia había arreciado su campaña antimarxista, antisoviética y anticomunista de manera sistemática.[48] Reforzada por la encíclica *Divini redemptoris* de marzo de 1937, "contra el comunismo ateo", la Iglesia en México, por medio de la Acción Católica, buscó desprestigiar las tesis marxistas y las ideas socialistas.

2. *Anticomunismo eclesial*

Dentro de la lógica eclesial, vaticana y mexicana, el origen de todos los males de la sociedad moderna habría sido el protestantismo, el cual "esencialmente individualista en el orden religioso, ha transmitido tan nefasta y maldita herencia al liberalismo, que se encargó de implantarla en el orden político".[49] A su vez, del protestantismo habría surgido el racionalismo, cuya consecuencia práctica fue la Revolución francesa.[50] De esa manera, para la jerarquía católica el triunfo del liberalismo por medio de la Revolución francesa había llevado naturalmente a la concepción materialista y de ahí al socialismo.[51]

Existía así, para la visión eclesial, una línea directa que llevaba del protestantismo al liberalismo y de ahí al socialismo, por lo cual era muy difícil separar la crítica al socialismo de la crítica al liberalismo. De hecho, los ataques a las posiciones del gobierno mexicano, consideradas marxistas, se ligaban a las críticas contra la concepción liberal del Estado.[52]

De cualquier manera, a medida que pasaba el tiempo y se dirigía a su fin el gobierno de Cárdenas, al mismo tiempo que se establecía el *modus vivendi,* la Iglesia empezó a

dejar de equiparar los regímenes soviético y mexicano,[53] mostrando con ello un deseo por alcanzar una coexistencia pacífica con los gobiernos revolucionarios.

En 1938, por ejemplo, la revista *Cultura Cristiana* explicó la encíclica *Divini redemptoris,* pero omitió todos los párrafos que hacían alusión directa a la situación mexicana, la cual era identificada en dicho documento a la que vivían la Unión Soviética y España.

Lo anterior no impedía que se hiciera gala del anticomunismo más primario a través de ingeniosas presentaciones populares. Así por ejemplo, se hablaba de "la imaginación calenturienta, casi de mariguanos, de los líderes comunistas",[54] y los personajes principales de un imaginario círculo católico de estudios mediante el cual se explicaba la doctrina social cristiana en la revista mencionada, se preciaban de llamarse anticomunistas.[55]

Las críticas empezaron a hacerse más específicas y se dirigieron a los líderes obreros, a quienes se les acusaba de corrupción y de manipulación en favor de sus intereses personales. Así, se decía que "la mayor parte de las huelgas que están destrozando la industria mexicana […] son simples medios usados por el comunismo para apoderarse del alma de las masas",[56] o que "el marxismo […] les sirve de pretexto para tener buenos 'huesos' ".[57]

Evidentemente, los ataques se dirigían a los líderes sindicales, como Lombardo Toledano, pues en ese entonces la Confederación de Trabajadores de México (CTM) se había convertido en el apoyo más importante del gobierno de Cárdenas y era el principal antagonista del deslizamiento del Estado a la moderación social, al menos en lo que respecta a la cuestión religiosa.

La campaña anticomunista se recrudeció entre 1939 y 1941 favorecida por el debilitamiento de la izquierda mexicana, a consecuencia del pacto germano-soviético. Sin embargo, la invasión alemana de la URSS, que provocó entre otras cosas la alianza posterior de los Estados Unidos y la Unión Soviética, hizo necesaria la disminución de la tónica anticomunista, pues ya se estaba gestando también la entrada a la guerra por parte de México.[58] Como se verá posteriormente, las baterías eclesiales se orientaron entonces hacia la otra potencial amenaza que provenía de la creciente influencia norteamericana en los asuntos mexicanos: el protestantismo.

3. *Yanquifobia y germanismo; la opinión pública mexicana y la Iglesia católica durante la segunda Guerra Mundial*

La jerarquía católica, por temor a la amenaza que significaba el protestantismo, estuvo siempre a la vanguardia del pensamiento antianglosajón y en favor de la tradición católico-ibérica. No debe extrañar entonces el hecho de que, en los años treinta, los diversos movimientos, asociaciones y partidos de inspiración católica fueran los principales opositores del panamericanismo. Un ejemplo típico de esta tendencia lo ofrecían gran parte de los grupos universitarios católicos.

La Convención Iberoamericana de Estudiantes Católicos, celebrada en México del 14 al 21 de diciembre de 1931, donde se pudieron expresar los sectores integral-intransigentes del catolicismo, se refirió en sus conclusiones significativamente "a la invasión político-religiosa del protestantismo". Después de rechazarlo desde el punto de vista religioso, se agregaba que, desde el punto de vista social, se repudiaba el protestantismo porque era una obra dirigida desde los Estados Unidos por propagandistas norteamericanos y sostenida con dinero norteamericano, siendo educados los jefes de las iglesias nacionales en colegios norteamericanos, "con la propaganda constante de una mentalidad exótica y adversa", y siendo sus ministros "excelentes vehículos conscientes e irresponsables de la penetración capitalista de los Estados Unidos en Iberoamérica".[59]

Los católicos militantes se declaraban entonces abiertamente antiimperialistas, aunque obviamente dicho antiimperialismo no tenía mucho en común con aquel que utilizaba la izquierda en México en la misma época. Una primera gran diferencia era que los estudiantes católicos —y en general la Iglesia en México— rechazaban la penetración norteamericana porque ésta se ligaba automáticamente al protestantismo, lo que significa que en esta oposición estaban mezclados factores no sólo económicos y políticos, sino también, y sobre todo, religiosos. En segundo lugar, cabe aclarar que los católicos no se oponían al capitalismo en México, sino a "la penetración capitalista de los Estados Unidos". Los estudiantes católicos, consideraban, por ejemplo, que la Constitución de 1917 "manifiesta cierto odio contra el capital, [lo] que es injusto".[60] Era, en suma, el antiimperialismo de herencia conservadora, opuesto al liberalismo y en consecuencia al socialismo, con un sentimiento muy arraigado de la tradición hispánica y quizá una idea más completa de las implicaciones económicas, sociales, culturales y políticas de la creciente penetración norteamericana.

Por la misma razón, los estudiantes católicos rechazaban en consecuencia el panamericanismo, entre otras razones porque servía de "instrumento a la expansión política y económica de los Estados Unidos", por ser un vehículo del protestantismo "y predominar en él la tendencia materialista sobre la cultural" y por la divergencia profunda que la religión y la diferente manera de colonización en ambas Américas habían establecido entre panamericanismo e iberoamericanismo, "imprimiendo a los dos sistemas, a lo largo de su historia, su peculiar modalidad".[61]

Al panamericanismo se oponía entonces el iberoamericanismo, cuyos principios básicos, se estimaba, eran la no-intervención, la independencia y la mutua ayuda comercial entroncados "con la doctrina tradicional jurídico-teológica del catolicismo".[62]

Por otra parte, cabe resaltar que en ciertas regiones del país, sobre todo en los estados del centro, que coincidentemente se han señalado por la alta presencia eclesial, la opinión pública era favorable a las potencias del Eje.[63] Esto se explica, además de la atracción que sin duda ejercían la organización nazista y fascista, por el arraigado antinorteamericanismo popular. En ese sentido, es notoria la influencia eclesial sobre las masas, pues si bien el antiyanquismo era compartido por otros sectores de la sociedad mexicana —especialmente la izquierda—, era evidente que los orígenes de dicho rechazo eran distintos; mientras que los dirigentes de izquierda como Vicente Lombardo Toledano

partían de la tradición liberal que había desembocado en la Revolución mexicana y a la cual se ligaba la Revolución de Octubre, el clero católico partía de la tradición conservadora, inspirada en la tradición hispánica y católica del siglo XIX, misma que siempre se había opuesto a la expansión norteamericana.[64]

Seria un error, por lo mismo, creer que todo el pensamiento conservador y eclesial tenía simpatías hacia el fascismo. La influencia de estas ideologías no era despreciable, pero, como se ha visto, el progermanismo popular estaba más bien ligado a un rechazo antiyanqui. Así por ejemplo, incluso personalidades que después se distinguirían por sus tesis "progresistas" o su acercamiento a la teoría marxista, como el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, *reconocieron* y *lamentaron* más tarde "*haber sido germanófilo* [...] por estar contra los Estados Unidos".[65]

En efecto, en la mentalidad popular la potencia alemana era vista positivamente en la medida en que ponía en jaque a las tradicionales potencias intervencionistas e imperialistas, como Gran Bretaña y los Estados Unidos.

De cualquier manera, tanto el grueso del pensamiento conservador como el de la Iglesia se orientaban mayormente hacia el movimiento hispanista e iberoamericano. La Unión Nacional Sinarquista (UNS) por ejemplo, a la que se acusó con cierta razón de ser profascista, pues albergaba a personas simpatizantes del Eje, rechazó siempre dichas acusaciones y, por lo menos desde 1941, repudió abiertamente cualquier identificación con el nazismo por ser "hijo legítimo de la revolución protestante de Lutero" y porque tanto éste como el fascismo "consiste en la deificación de una raza o de un gobierno".[66] Salvador Abascal —el más famoso líder sinarquista— declararía que Hitler era enemigo de Dios y que su teoría era "bárbara, anticristiana y fundamentalmente falsa".[67]

En realidad, el sinarquismo tenía muchas más cosas en común y manifestaba mayor simpatía por el falangismo español, con el cual compartía los conceptos básicos de catolicismo e hispanidad. Tanto el PAN como la UNS apoyaron el golpe de Franco y aplaudieron la derrota republicana en España.[68] Sin embargo, llegado el momento del inminente ingreso de México a la guerra, el PAN apoyó totalmente al gobierno de Ávila Camacho, variando su posición neutralista, mientras que la UNS se declaró por el mantenimiento de la neutralidad.[69]

En México, a pesar de todo, el ánimo popular seguía siendo tan antinorteamericano al inicio de la guerra, que los gobiernos de México y Estados Unidos tuvieron que realizar una extensa campaña en favor de la causa aliada y del panamericanismo, especialmente por medio de la industria cinematográfica.[70] La Iglesia mexicana no se opuso, pero tampoco cooperó en dicha campaña.

El antiyanquismo eclesial, como se ha dicho, provenía en esencia del temor al protestantismo. Por eso la Iglesia se esforzaba por lograr la identificación de catolicismo y nación. Se afirmaba que si el catolicismo era arrancado del alma popular, "México habrá perdido su último punto de resistencia contra la amenaza de invasión que sobre el mismo México se cierne, y que nos viene del norte".[71]

Por supuesto que el antinorteamericanismo de los católicos en México tenía distintos grados de intensidad. La jerarquía católica mexicana había recibido en 1934 y 1935 un

decidido apoyo por parte del episcopado católico norteamericano para tratar de frenar la persecución anticlerical, y estaba recibiendo desde 1937 una gran ayuda de los obispos norteamericanos para el sostenimiento del Seminario de Montezuma. Así que seguramente hacía una distinción entre norteamericanos católicos y norteamericanos protestantes. Había otros, sin embargo, como el dirigente sinarquista Salvador Abascal, cuya yanquifobia no conocía límites, quien afirmaba estar seguro, por completo "con una seguridad moral", de que no existía un solo periodista norteamericano, ni siquiera un turista, que no estuviese totalmente controlado por el embajador, "o que pueda estarlo en un momento dado". Abascal afirmaba que "hasta el católico norteamericano es por encima de todo un yanqui: desea que la Iglesia católica mexicana triunfe, pero siguiendo sus métodos".[72]

Dichas opiniones radicales desaparecieron casi por completo desde el ingreso de México a la guerra (mayo de 1942) en favor de los aliados, pero de hecho habían comenzado a hacerse menos comunes desde el inicio de la conflagración. Un factor adicional lo constituyó el pacto germano-soviético de 1939, el cual contribuyó al desprestigio de los grupos filogermanos en México.

Además de esto, el episcopado de los Estados Unidos había comenzado a movilizarse en contra de la creciente influencia de la ideología nazi en los países latinoamericanos, e inició una dura campaña contra el "ateísmo alemán [que] se junta con el ateísmo comunista",[73] incluso antes de que se estableciera el pacto germano-soviético.

De esta manera, la clave para entender muchas de las manifestaciones del conservadurismo político mexicano reside en las posiciones doctrinales y en las acciones de la Iglesia. Fue sintomático, por ejemplo, el hecho de que la encíclica contra el nacional-socialismo *Mit brennender Sorge* no tuvo prácticamente ninguna difusión en México a pesar de haber sido publicada la misma semana que la encíclica contra el comunismo, *Divini redemptoris.* Es cierto que la encíclica contra el nazismo tenía recomendaciones aplicables casi exclusivamente al caso alemán. Pero si se toma en cuenta el contexto mexicano, es hasta cierto punto comprensible la actitud de los obispos, para quienes el peligro inmediato era el socialismo, o lo que ellos veían como tal, y no un movimiento lejano e incluso relativamente atractivo para los católicos por su carácter antinorteamericano y antisemita como era el nazismo.

Es necesario insistir: la Iglesia en México no era en su totalidad progermánica o antisemita. Sin embargo, es imposible negar que dentro de la institución como en la opinión pública del centro del país había una corriente que, llevada por el antinorteamericanismo, el anticomunismo y el antisemitismo, se había deslizado a posiciones favorables al Eje.

En suma, se podría afirmar que, en términos generales, el "progermanismo" eclesial era en México más el resultado de un rechazo antinorteamericano que de una identificación con las tesis del nacionalsocialismo. "De hecho, la Iglesia mexicana tenía mayor simpatía por el gobierno fascista italiano que por el régimen nacionalsocialista alemán, el cual aparecía —como tendía a demostrar la encíclica *Mit brennender Sorge*— más amenazante a mediano plazo que el gobierno de Mussolini.[74]

A pesar de esa corriente predominante, la Iglesia mexicana tenía entre sus miembros firmes opositores al fascismo y al nazismo, cuyos regímenes eran calificados por estos grupos como “dictaduras”. La oposición doctrinal provenía del hecho de que el Estado fascista se pretendía absoluto y totalitario, lo cual era considerado inaceptable y contrario a la doctrina social de la Iglesia.[75]

Sin embargo, es evidente que la opinión dentro de la Iglesia no era unánime. Ejemplo de ello es que en febrero de 1940, es decir, después de iniciada la guerra, la revista *Christus,* hecha para los sacerdotes mexicanos, publicó un artículo en forma de reseña editorial en el que se hacía una abierta defensa del régimen nazi.

El artículo sostenía muchas de las tesis que seguramente circulaban en ciertos medios católicos. Se condenaba el racismo como anticatólico, pero se decía: “no se puede ni se debe concluir que, de hecho, todos los nacionalsocialistas sean anticatólicos”.[76] De esta manera, se observaba que el racismo y el nacionalsocialismo eran “dos cosas muy distintas”.

Si la reciente encíclica *Mit brennender Sorge* se citaba, era entonces para desvirtuarla, a tal grado que se concluía que “El papa condena esos errores: tanto el racismo, cuanto el agnosticismo y el laicismo democrático”.[77] En dicho esquema, el sistema menos atacado era el nazismo e incluso su líder no resultaba ser otra cosa que un mal católico en el peor de los casos.

Otra de las características de los grupos católicos filogermánicos era su profundo antisemitismo, compartido de hecho por la mayor parte de las organizaciones conservadoras mexicanas. Hay que recordar en ese sentido que la acusación de “pueblo deicida” hecha a los judíos favoreció —independientemente del nazismo— un fuerte sentimiento antisemita entre los católicos. En otras palabras, dicho antisemitismo era un fenómeno generalizado que tenía raíces más profundas y se explicaba por razones diversas al nazismo o progermanismo de algunos grupos, aunque en algunos casos estas filiaciones se confundieran. En el artículo citado se decía por ejemplo que,

> aun los polemistas no alemanes tienen que reconocer incluso por fuerza, que *a excepción tal vez de unos cuantos judíos inasimilables,* y de unos cuantos enemigos personales de Hitler, toda la nación alemana, católicos y protestantes, ex-comunistas, ex-socialistas, ex-centristas, han aplaudido fragorosamente a la destrucción del tratado de Versalles y a la liberación nacional.[78] [Cursivas mías.]

El antisemitismo no estaba ligado siempre al filogermanismo, aunque las acusaciones se entrecruzaran. La Iglesia señalaba al pueblo judío por no haber reconocido a Jesucristo, pero también lo acusaba de haber favorecido al liberalismo económico y el capitalismo financiero. De esa manera, se afirmaba que “el internacionalismo del capital [es] fruto expreso del judaísmo”.[79] Más de una vez se comparaba también el judaísmo con el comunismo o simple y sencillamente se presentaba a dicho sistema como obra del judaísmo internacional.[80] Es probable, por lo tanto, que tales sentimientos no hayan desaparecido, a pesar de la vigorosa campaña antirracista, antigermánica y en favor de la causa aliada, desarrollada desde 1942.

En el plano político nacional de cualquier manera, además de la relación de fuerzas

internas más bien favorable a los aliados, la situación geopolítica mexicana y sus compromisos panamericanos llevaron al gobierno a una “neutralidad simulada”[81] en favor de los aliados y, en junio de 1942, a la declaración de guerra contra las potencias del Eje.

En efecto, desde la firma de la Declaración de Panamá en septiembre de 1939, y sobre todo la Conferencia de La Habana de julio de 1940, México se había comprometido a participar en la defensa conjunta del continente en caso de agresión externa. Así, paulatinamente, el gobierno comenzó a tomar medidas contra los países del Eje desde abril de 1941, cuando se incautaron 12 barcos alemanes e italianos anclados en Veracruz y Tampico.[82] Después de la invasión alemana a la Unión Soviética, la izquierda mexicana cambió totalmente del rumbo fijado por el pacto germano-soviético y decidió apoyar la política panamericanista de Ávila Camacho.[83] De esta manera, cuando Pearl Harbor fue atacado por los japoneses en diciembre de 1941, prácticamente todas las organizaciones políticas del país —salvo la extrema derecha representada por el sinarquismo— se solidarizaron con las medidas tomadas por el gobierno, en particular con la suspensión de relaciones diplomáticas.[84] Finalmente, poco después del arreglo del largo conflicto con las compañías petroleras norteamericanas[85] y con el pretexto inmediato del hundimiento de dos barcos mexicanos (de los incautados) por un submarino alemán, el gobierno declaró un “estado de guerra” entre México y los países del Eje, lo que suponía “la guerra, con todas sus consecuencias”, pero adoptando más bien una actitud defensiva.[86] En esta ocasión nuevamente todas las organizaciones políticas y movimientos sociales apoyaron al presidente Ávila Camacho, salvo los sinarquistas, quienes consideraban que, pese a los ataques, México debía mantener su neutralidad.[87]

En ese contexto, la jerarquía católica no tenía muchas opciones, incluso en la posibilidad de que los sectores filogermanos en su seno hubiesen sido mayoritarios, lo cual es poco probable. Es posible que una buena parte del clero, por las razones expuestas y por posiciones doctrinales, se opusieran a la entrada de México a la guerra, pero con el tiempo era evidente que cada vez se hacía más difícil mantener una neutralidad de por sí ambigua y frágil. No hay que olvidar tampoco el papel desempeñado por los obispos norteamericanos ante la opinión clerical mexicana y con los cuales el episcopado mexicano tenía una buena relación, cristalizada en el apoyo al Seminario Montezuma, establecido en territorio norteamericano y financiado por los obispos de ese país.[88]

Ciertamente, muchos católicos abrigaban sentimientos ambiguos hacia el aparato eclesial norteamericano, como se ha visto en el caso del líder sinarquista Salvador Abascal. Con toda seguridad que dichos sentimientos eran incluso compartidos por algunos prelados y no pocos sacerdotes. Sin embargo, la jerarquía católica mexicana sabía que el episcopado norteamericano había desempeñado un papel importante en los momentos difíciles y se había mostrado dispuesto a ayudarla política y económicamente cuando las circunstancias lo habían requerido.

Además de las cuestiones internacionales, la posición del episcopado mexicano se

basó en el análisis de la situación interna mexicana. Como se verá más adelante, en diciembre de 1941, siendo ya presidente Ávila Camacho, la Cámara de Diputados aprobó una nueva reglamentación del artículo 3° relativo a la educación, eliminando prácticamente el carácter "socialista" que alguna vez se le quiso dar. Por otro lado, el Estado mexicano había dado suficientes muestras de respeto hacia la libertad eclesial y de moderación en las cuestiones sociales.

Ante esta situación, a la Iglesia le quedaban de hecho tres posibilidades: *1)* declararse en favor del mantenimiento de la neutralidad; *2)* permanecer callada, y *3)* apoyar la medida del gobierno mexicano.

Aunque en términos doctrinarios e ideológicos es probable que los obispos mexicanos se hubiesen inclinado por la posición neutralista, en términos reales dicha actitud hubiera significado el aislamiento interno frente a la mayoría de las organizaciones y un casi seguro rompimiento con el Estado. Por otro lado, pedir la neutralidad ante un hecho consumado, como era la participación mexicana en favor de los aliados, no era tampoco una posición muy realista. Además, era obvio que llevar la hostilidad antinorteamericana a un grado mayor, cuando el vacío de poder dejado por los europeos no tenía perspectivas de ser colmado por nadie, hubiera sido una actitud muy arriesgada.

Quedaba también la posición silenciosa, la cual, sin dejar marginada a la Iglesia, le hubiera permitido sostenerse en la ambigüedad. Si los obispos mexicanos no lo hicieron así, fue seguramente porque la decisión de participar le permitía reafirmar su acuerdo implícito con el Estado, mediante un proyecto común, que se centraba en la idea de unidad nacional.

De esta manera, la nueva reglamentación del artículo 3° de la Constitución, la cual permitía una participación mayor de esfuerzos privados en la educación y no atacaba directamente la libertad de creencias, marcó la pauta para que, un mes después, el arzobispo de México emitiera unas declaraciones como tal, pero más importante aún, como Encargado de Negocios de la Delegación Apostólica, en las que afirmaba que la actitud "firme y sincera" de la Iglesia católica en México era la de abstenerse de toda política, sea nacional, sea internacional, y de consagrarse al cumplimiento de su misión espiritual, "que está por encima de todo partido, y que abarca a todos los católicos, sea cual fuere la posición de ellos en política". Se agregaba también que la Iglesia dejaba en libertad a los católicos para que, como ciudadanos, cumplieran sus deberes afiliándose en las organizaciones políticas que eligiesen por su cuenta y responsabilidad, "con tal que se mantengan dentro de la ley y de las normas generales de la Iglesia". Por último, se reiteraba que, conforme a su doctrina, los católicos debían secundar la actitud internacional del gobierno civil, a menos que constara evidentemente que dicha actitud fuera injusta o contraria a la conciencia católica, "puesto que, legal y moralmente el Gobierno Civil es el único que puede marcar dicha actitud".[89]

No cabe duda que este apoyo "a la actitud internacional del Gobierno Civil" fue fundamental para que el PAN se decidiera a apoyar al gobierno de Ávila Camacho y para disuadir a los grupos sinarquistas de que tomaran actitudes contrarias al Estado. Fue hecha cuando México permanecía neutral aunque de manera evidente se inclinaba por la

causa aliada. Sirvió de prueba de la fidelidad eclesial a la causa nacional y permitió al gobierno seguir estableciendo las acciones que conducirían al estado de guerra, tres meses después.

En esa ocasión el arzobispo de México, Luis María Martínez, reiteró que

> […] corresponde al Gobierno Civil marcar a una nación la actitud que debe asumir en los asuntos internacionales y especialmente en los conflictos con otras naciones; y cuando la autoridad competente, conforme a las leyes, ha fijado esa actitud, los católicos debemos acatarla y secundarla a menos que fuera evidentemente contraria a la conciencia; pues en caso de duda se debe estar con el Gobierno Civil.
>
> Por consiguiente, los católicos debemos hacer a un lado nuestras ideas personales, por fundadas que nos parezcan, para acatar las disposiciones emanadas de la Autoridad Civil.
>
> Así lo exigen el deber y el patriotismo, virtud profundamente cristiana que impone unidad y armonía en estos momentos tan graves para nuestra patria.[90]

La Iglesia en México jugó entonces la carta del apoyo abierto a la posición internacional del gobierno, pese a las reticencias que seguramente había en algunos grupos dentro de ella. Al afirmar que "en caso de duda se debía estar con el Gobierno Civil", se reducía considerablemente el margen de maniobra de los posibles opositores. Pero más importante aún era la nueva prueba de que catolicismo y patriotismo no eran dos concepciones contrarias ni excluyentes y que la Iglesia tenía la intención de reafirmarlo. El gesto de apoyo a la expropiación petrolera en 1938 no permanecía aislado y, por el contrario, se confirmaba la tendencia de apoyo a un proyecto común de nación.

C. Catolicismo social y catolicismo integral

1. *Fuentes doctrinarias e intelectuales católicos*

Sería un error pensar, como era común en la época descrita, que la Iglesia se identificara totalmente con la ideología de algunas de las organizaciones de la derecha mexicana. Se puede decir más bien que algunas de estas organizaciones se alimentaban en mayor o menor grado del pensamiento eclesial, tanto en cuestiones sociales como en otros aspectos de la doctrina católica. La Iglesia y su magisterio social servía entonces como fuente ideológica en donde abrevaban movimientos políticos y sociales de muy distinto género. Había, por lo tanto, una cierta relación que a veces pasaba a ser en la práctica una identificación; pero la Iglesia pretendía permanecer autónoma de dichos movimientos y sobre todo independiente en términos ideológicos y doctrinarios.

Es cierto que entre la jerarquía eclesiástica, las organizaciones seglares católicas y algunos grupos conservadores, existían ciertos nexos que se habían establecido de una manera natural en un medio político e intelectual relativamente reducido como el mexicano. Pero dichas relaciones eran rara vez orgánicas y se daban básicamente por la participación de los mismos personajes en diversas agrupaciones. Por supuesto, el episcopado hacía su máximo esfuerzo por controlar las declaraciones y acciones de las organizaciones que formaban parte oficial de la Iglesia, como la Acción Católica Mexicana o la Unión Nacional de Estudiantes Católicos. Por otra parte, su control directo se extendía a otros organismos oficialmente no católicos, como la Unión de Padres de Familia. Pero su influencia era más incierta cuando se trataba de movimientos políticos como la Unión Nacional Sinarquista o el Partido Acción Nacional. Se resumía, sobre todo para este último, en un ascendiente de tipo doctrinario que se reflejaba en los programas y sobre todo en la plataforma de principios.[91] Lo anterior suponía una cierta influencia eclesial que la Iglesia siempre utilizó para hacer presión indirecta sobre el gobierno. Pero dicha influencia no era homogénea y distaba de ser directa. Quizá la única excepción en ese sentido fue la de la Unión Nacional Sinarquista. Sin embargo, en términos generales, sería un error identificar de manera absoluta a los movimientos de derecha con la Iglesia, aunque esto no debe impedir tampoco entender la compleja red de relaciones de los sectores conservadores de la sociedad mexicana durante esos años.

En el terreno social, la Iglesia mexicana tenía una fuerte influencia del pensamiento católico europeo y en especial de origen español y francés. Esto se explica tanto por el auge que tuvo la cuestión social durante esa época en Bélgica, Francia y España, como porque no pocos sacerdotes mexicanos habían hecho sus estudios avanzados en Europa.[92]

Por regla general, la bibliografía utilizada estaba compuesta por autores

representativos de un catolicismo social “progresista”, es decir, de un catolicismo que, sin ser modernista, estaba abierto a ciertos cambios del mundo moderno, sin que ello representara un peligro o una distorsión a su visión integral católica. Por lo menos hasta principios de la década de los años cuarenta, las obras de base eran el *Dictionnaire de Théologie Catholique,* de Vacant y Mangenot; *La morale catholique et les questions sociales d'aujourd'hui,* de monseñor Pottier; *La Doctrine sociale de l'Église,* del dominico Ceslas Rutten, quien llegaría a ser senador; *La morale du citoyen,* de monseñor D'Hulot, primer rector del Instituto Católico de París; *Précis de la Doctrine Sociale Catholique,* de Cavallera, y el *Manual de cuestiones contemporáneas,* del cardenal Verdier, arzobispo de París. Todos estos libros eran comúnmente citados y recomendados por los estudiosos mexicanos encargados de preparar los cursos de doctrina social.[93] En general, representaban el pensamiento católico social “de avanzada” de los años treinta en Europa, especialmente en Francia y Bélgica. Había también una cierta influencia española, lo cual se reflejaba en las continuas referencias a ciertos tratados como la *Sociología cristiana* de José María Llovera, publicada en 1934, y el *Catecismo social* del jesuita Valentín Sánchez Ruiz, publicado en Madrid en 1933.[94]

No faltaban tampoco las obras escritas por nacionales, entre las cuales destacaban la *Síntesis de doctrina social* de Mariano Alcocer, quien sería uno de los intelectuales católicos con más público en la época; el libro titulado *Socialismo,* escrito por monseñor José de Jesús Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla, y *La doctrina católica y la cuestión obrera,* del arzobispo coadjutor de Puebla, monseñor José Ignacio Márquez y Toriz.[95] Sin embargo, la obra que más se difundió en estos años fue la edición de las encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno,* hecha significativamente por la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la cual había estado muy envuelta en el conflicto cristero. Dichas encíclicas incluían un comentario del fundador de la ACJM, el padre Bernardo Bergöend.

Había por supuesto otros intelectuales católicos de gran prestigio, como Alfonso Junco, Mariano Cuevas, José Bravo Ugarte, Eduardo Iglesias, Jesús Guisa y Azevedo, y desde los años treinta se discutían las tesis de Maritain, Léon Bloy, Robinot Marcy, además, por supuesto, de las encíclicas de León XIII.[96] Pese a esto, ciertos autores, como Maritain, nunca alcanzaron a tener una gran difusión entre los pensadores católicos mexicanos.

En México se profesaba entonces (durante estos años) un catolicismo integral, es decir, un catolicismo que pretendía la unidad del enfoque político y religioso, al mismo tiempo que se declaraba intransigente (en su antiliberalismo y antisocialismo) y social.[97]

El integralismo e intransigencia del catolicismo social mexicano no era, por lo tanto, consecuencia de posiciones reaccionarias con orígenes nacionales. Por el contrario, era el producto de un pensamiento importado de Europa, de las grandes universidades católicas de Lovaina, París, Madrid y Roma.

Jesús Guisa y Azevedo, por ejemplo, escribió un estudio titulado *Lovaina, de donde vengo,* sobre la renovación tomista iniciada por el cardenal Mercier en dicha Universidad.

Otro ejemplo lo encontramos en el jesuita Ramón Martínez Silva, también educado en Lovaina, de donde regresó para servir como asistente eclesiástico entre 1929 y 1937 a la naciente Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC).[98]

La UNEC fue la organización típica mediante la cual los universitarios e intelectuales católicos recibían el pensamiento católico europeo. De esta manera, el integralismo e intransigencia social permeaban el espíritu de muchos estudiantes que luego serían activos miembros del movimiento católico universitario o de partidos políticos como el PAN:

> La UNEC "es un grupo político estudiantil" decían algunos de nuestro mismo frente, y otros, más caritativos (?): "un grupo de bohemios". "Una cofradía de beatos, una secta de congregantes" nos calificaban los decimonónicos jacobinillos; quienes se decían informados: "un partido católico nacional"; y algunos inteligentes amigos de la izquierda: "es un movimiento neo-católico".
>
> Era sólo —pero nada menos— una integral posición frente a la vida, una cabal concepción católica, sin mutilaciones de espíritu, sin congelación de criterios. El mismo catolicismo milenario y universal.[99]

La posición integral no era, por lo tanto, un planteamiento alejado de la vida cotidiana de esta *élite* intelectual, pues negaba

> la boba distinción que pudieran haber hecho quienes tienen la religión "como cosa de conciencia individual", "dentro de Cuba 88 [dirección de la sede de la UNEC], católicos; dentro de la Universidad, universitarios". ¡Jamás se nos ocurrió una imbecilidad de este tamaño! No: en Cuba 88 y en la Universidad, universitarios católicos y católicos universitarios.[100]

Por lo demás, si el factor integral estaba presente, el intransigente y el social no eran menos importantes. El antiliberalismo y el anticomunismo daban paso a una visión católica del mundo y sobre todo a una alternativa católica en el terreno social. Éstos fueron los grupos católicos que nunca abandonaron su lucha por arrancar a las masas del control estatal. En los años más duros de la persecución, hacían presencia en los mítines obreros y estudiantiles y saboteaban las reuniones con pequeñas bombas de fabricación casera.[101] Eran los mismos que colaboraban exitosamente con otras fuerzas universitarias en la lucha por mantener la Universidad fuera del control estatal y de la legislación educativa socialista,[102] y los que promovieron la participación de sindicalistas de la CTM en las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe entre 1940 y 1942.

Los movimientos obreros católicos estaban condenados al fracaso por múltiples razones, las cuales se mencionarán más adelante. Pero es importante hacer notar que, por lo menos hasta la década de los años cuarenta, los sectores más avanzados de la Iglesia en México tenían una percepción integral, intransigente y social del catolicismo, lo cual los llevaba naturalmente a oponerse de manera casi total al proyecto estatal de los revolucionarios mexicanos, por lo menos tal como éste era interpretado por la facción "liberal" de Calles y la "sosialista" de Cárdenas.

Sin embargo, sería un error pretender que dichos católicos intransigentes no fueran sensibles a la realidad nacional y a la transformación social que había provocado la Revolución. Por el contrario, no eran pocos los católicos mexicanos que defendían la tesis —como se ha dicho antes— de una influencia católica sobre la Constitución de

1917 y, a medida que los regímenes se volvieron más moderados, incluso sobre ciertos valores claves de la Revolución mexicana.

> Muchos encontramos allí la solución del aparente dilema que se nos había planteado: o Catolicismo o revolución, que siguen planteando los más tenaces e ilustres reaccionarios. La respuesta, en las Convenciones del 31 fue: Catolicismo y Revolución. Porque el católico no sólo tiene el derecho de ser portavoz de los anhelos de justicia del movimiento popular, social, económico y político que engendró el estallido de 1910, sino que tiene el deber de rescatar los valores indiscutibles que hay en ese movimiento y hacerlos valer en la vida pública.[103]

Sin duda, fue este tipo de pensamiento el que permitió el acercamiento entre la Iglesia y el Estado mexicano. En la teoría social cristiana permanecería, sin embargo, una separación irreconciliable, puesto que el acercamiento de la jerarquía católica al régimen no suponía en ningún momento abandonar su posición integral e intransigente. Si se reivindicaba la Revolución, no era en nombre de los valores laicos o socialistas de los revolucionarios, sino en nombre de la justicia popular y de los valores cristianos que ella contenía. En la práctica, el acuerdo encontraría los mismos obstáculos que en la época anterior: la cuestión social y la cuestión educativa. El tiempo y las circunstancias determinarían hasta qué punto, tanto el episcopado católico como los gobiernos revolucionarios, estarían dispuestos a ceder en aras de un proyecto concordante, más allá de sus objetivos particulares.

2. *Política partidaria y política eclesial*

La jerarquía católica en México ha sostenido oficialmente, por lo menos desde 1929, que la actitud de la Iglesia debía ser la de abstenerse de toda política.[104] Sin embargo, no todos los miembros de esta Iglesia tenían un solo análisis de dicha posición. En términos generales, se puede afirmar que había dos grandes interpretaciones posibles. Por un lado, aquellos que pretendían que la abstención en política significaba básicamente abstención en política partidaria, pero que el campo de lo social permanecería abierto a la participación católica: era de alguna manera la posición integralista adaptada a las circunstancias mexicanas, donde la legislación impide la participación de cualquier partido confesional. Por otro lado, estaban aquellos que entendían por abstención política una total separación de las cuestiones eclesiales y lo que pudiera interpretarse como posición política. Esto suponía un alejamiento de las cuestiones sociales, ya que de una u otra manera discutir los problemas sociales equivalía a sostener una posición respecto a la estructura de poder: éstos eran los que podrían llamarse católicos progresistas, liberales o pragmáticos. No eran, como podría pensarse, liberales de confesión católica. Eran católicos abiertos al mundo laico en el que vivían, con más disposición a negociar que los católicos intransigentes. Por esta razón, podría llamárseles católicos pragmáticos, sin que ello nos haga olvidar las razones doctrinales que se escondían tras esta posición. Fueron entonces los católicos de avanzada o pragmáticos los que, sin pretenderlo, negociaron implícitamente la suerte de un catolicismo social cada vez más estorboso para las buenas

relaciones entre la Iglesia y el Estado.

La entrega o el abandono del catolicismo social no fue, sin embargo, un acto ni repentino ni suicida. Por el contrario, la posición pragmática se impuso muy lentamente y nunca de manera total sobre la integralista, con base en un argumento que se volvía más convincente con el paso del tiempo: el Estado no pretendía abandonar el control de las masas trabajadoras en tanto éstas fuesen uno de los pilares del régimen. Por otra parte, la Iglesia se percataba de que la posición del Estado respecto a la cuestión social tendía a acercarse, conforme avanzaba la década de los años cuarenta, a la doctrina eclesial.

En cuanto a la constitución de partidos de ascendencia católica, la jerarquía se mostró favorable, pero cuidó no tener ningún contacto oficial con ellos para poder mantener buenas relaciones con el régimen revolucionario.[105] Por otra parte, como en realidad ninguno de estos partidos representó una amenaza seria a la hegemonía del PRI (en ese entonces PNR), las buenas relaciones entre el Estado y la Iglesia nunca se vieron en peligro (salvo en ciertos momentos críticos).

Tomando en cuenta lo anterior, puede afirmarse que el modelo católico-pragmático se fue imponiendo paulatinamente —aunque nunca de manera total y absoluta— sobre el integral-intransigente, entre 1938 y 1946. Hay que insistir, en este caso las diferencias eran más de táctica que doctrinales. La concepción integral permanecía, aunque matizada por una relativa aceptación del modelo de la Revolución mexicana.

Es muy probable que, animados por el relativo éxito de la política negociadora con el régimen, la corriente católico-pragmática haya tomado fuerza desde los años 1938 o 1939. Un ejemplo de ello fue la neutralización y posteriormente la práctica desintegración de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), decretada por la jerarquía en colaboración con los dirigentes de la Acción Católica Mexicana (ACM). De esta manera, a pesar de la importancia del papel desempeñado por esta organización estudiantil católica en las luchas contra el gobierno durante la década de los años treinta (o quizá por eso), en el seno de la Acción Católica se discutió el porvenir de la UNEC. “Dos tesis se sostenían contra ésta: que su espíritu no era el de la Acción Católica y que hacía política, lo que en aquellos tiempos [1939-1940] era un pecado público.”[106]

La ACM terminó por exigir la transformación de la UNEC “en sentido de mayor espíritu religioso y acemista”, además de un cambio de táctica, “consistente en la abstención de nuestra organización en la llamada ‘política universitaria’”[107]. Ahora bien, abstenerse de hacer política universitaria implicaba para estos estudiantes dejar de ser “católicos universitarios y universitarios católicos”, es decir, romper con la visión integral de su catolicismo y confinarse a ser católicos en la iglesia y gente de partido en la calle, lo cual no les era fácil de aceptar.

El ambiente de la mayor parte de las organizaciones católicas en la época es descrito de manera precisa por Luis Calderón Vega, dirigente estudiantil durante esos años:

> Y piénsese en ese dato que, por fortuna, ha sido superado en mucho (y que, por haberlo sido, suele perderse de vista como caracterización de aquel tiempo): que, por complejas razones, casi todos estos temas (sociales y políticos) eran acallados en las reuniones católicas; algunos, escrupulosamente excluidos de la reconsideración de nuestras instituciones porque, dada la urgencia de otros problemas, no había tiempo para

pensar en éstos, porque, debiendo aquellas instituciones mantenerse oficialmente "sobre toda política de partido y sobre todo partido político" se entendía esta posición como una sistemática abstención de todo criterio claro y concreto sobre los problemas punzantes que agredían a cada paso.[108]

De hecho, toda mención a cualquier punto que pudiera entrar en conflicto con el Estado, incluso el educativo, implicaba en esa época una aclaración eclesial en el sentido de que al defender ello (por ejemplo: la educación católica en escuelas católicas) "los católicos no hacen política de partido, sino obra genuinamente religiosa, indispensable a la conciencia".[109]

La jerarquía católica, por su parte, cuidó siempre de manifestar oficialmente en cada acontecimiento político importante su sincero y absoluto alejamiento de la política porque, alegaba, a su misión espiritual no correspondía el mezclarse en ningún partido político, cuanto, porque, "siendo prelados de todos los católicos que militaron en distintos bandos, no debemos, ni queremos lastimar a nadie […]".[110]

La posición jerárquica era muy clara: *1*) la misión de la Iglesia es primordialmente espiritual; *2*) la Iglesia está por encima de todo partido y de toda lucha partidaria; *3*) la Iglesia abarca a todos los católicos, y *4*) éstos tienen libertad para afiliarse en las organizaciones políticas de su conveniencia, siempre que se mantengan dentro de la ley y no vayan en contra de la doctrina eclesial.[111]

En suma, no es que política y religión fueran irreconciliables, sino que la jerarquía no pretendía lanzarse en una lucha que sería desastrosa para su unidad. Además, la Iglesia pretendía estar por encima de todo poder y ambición terrenal. Sin embargo, algunos sectores de la ACM estaban convencidos de que la sociedad funcionaría mejor en la medida en que los valores cristianos imperasen en ella. Por lo mismo, religión era para ellos sinónimo de civismo y, por el contrario, ausencia de ella significaba decadencia cívica.[112]

Estos sectores mantenían, por lo tanto, su posición tradicional: la política debe someterse a la religión, puesto que "todo gobierno viene y depende de Dios". En la medida en que la política se acerca a la religión, su acción es éticamente válida, pero si prescinde de ella —afirmaban— "se hunde en el abismo de la suciedad, de la repulsión, del crimen, del deshonor".[113]

En otras palabras, la Iglesia no hacía política, pero los católicos sí. La jerarquía eclesial no hacía política de partidos, sino que pretendía situarse en un plano más alto: el ético-religioso. Por su parte, los seglares o laicos católicos tenían la libertad de ingresar libremente a los partidos, la obligación de hacer corresponder su programa con la doctrina católica, y por supuesto "cumplir con su deber, como católicos, en la vida pública de la nación".[114] Sin embargo, como se ha visto, aunque ésa fuera la posición episcopal, muchos grupos de católicos laicos no la compartían absolutamente.

3. *Iglesia y partidos*

Las anteriores consignas emitidas por el episcopado fueron las que se propusieron llevar

a cabo gran parte de los miembros fundadores del PAN y la UNS.

Sin embargo, debido a la legislación imperante y a las frágiles relaciones entre la Iglesia y el Estado, los contactos entre la jerarquía católica y los nacientes movimientos políticos fueron más bien discretos y hasta cierto punto vergonzantes. Así lo imponían las circunstancias, pues a la persecución había seguido una época de tolerancia. Por cualquiera de estas razones era evidente que la posición oficial de la Iglesia corría el riesgo de verse comprometida por las posiciones de algunos movimientos políticos, menos preocupados por mantener buenas relaciones con el Estado.

Todavía en 1938 había algunos sectores católicos en México y en el Vaticano que tenían esperanzas de ver derrumbarse el régimen de Cárdenas y sus simpatías se dirigían hacia el general Cedillo, quien garantizaba en San Luis Potosí la libertad religiosa que pedía la Iglesia.[115] Un ejemplo de esto fueron las conferencias celebradas entre este caudillo y Jorge Prieto Laurens, miembro fundador de la ACJM y del Partido Social Demócrata Mexicano, de tendencia conservadora.[116] Sin embargo, la muerte de Cedillo, el cambio de tono del gobierno de Cárdenas y las promesas de Avila Camacho debilitaron mucho a los grupos conservadores, los cuales mantenían una red de relaciones relativamente fluida. No era extraño encontrar en una misma reunión a oradores de origen y trayectoria diversa como podían ser José Vasconcelos, Jesús Guisa y Azevedo y Alfonso Junco. Pero todos ellos eran hispanófilos y defensores de la institución eclesial.[117] No se debe concluir, a pesar de lo anterior, que las relaciones entre las organizaciones políticas conservadoras eran siempre buenas. Había entre ellas, en muchas ocasiones, una diferencia grande en las características de sus cuadros y sobre todo en el público que se disputaban, aunque en ese sentido la competencia fuera mínima.[118] Ahí residía la importancia del papel aglutinador de la Iglesia en México, la cual, a través de contactos muchas veces personales, lograba alentar o debilitar ciertos movimientos.

Tal parece haber sido el caso de la UNS. El arzobispo de México, Luis María Martínez, era, por ejemplo, amigo de la familia Abascal desde que había sido rector del seminario de Morelia y posteriormente obispo auxiliar de la arquidiócesis. No tuvo mucho trabajo para convencer al joven abogado Salvador Abascal para que ingresara a la UNS.[119] De igual manera, cuando Abascal se había convertido en líder de ese movimiento y amenazaba con desacreditarlo, volvió a someterse sólo por la petición del arzobispo de México.[120]

Por otra parte, independientemente de los nexos y relaciones personales que sin duda existían entre el clero y los miembros de organizaciones políticas, diversos especialistas han probado que la jerarquía católica mantuvo relaciones con la UNS a través de una organización secreta llamada “La Base” y que muchos párrocos cooperaban activamente con los sinarquistas.[121]

En suma, la jerarquía católica auspiciaba movimientos políticos de tipo católico como la UNS, pero al mismo tiempo tenía que reprobar oficialmente cualquier intento de cooperación entre organizaciones eclesiásticas y el movimiento sinarquista. De otra manera no se entiende la insistencia de la Iglesia en manifestar “su sinceridad” cada vez

que afirmaba abstenerse de toda política.

Es probable también que a medida que transcurría el tiempo y las divisiones en la UNS habían hecho más incontrolable esta organización, la jerarquía haya decidido tomar distancia de ella, pues los beneficios de sostener un movimiento en decadencia no eran equiparables a los riesgos que representaba la pérdida del *modus vivendi* establecido con el Estado.

Muy distinta fue la relación que estableció la Iglesia con el PAN, por diversas razones. Aunque igualmente católicos, el tipo de cuadros dirigentes y miembros era por lo general urbano y tenía un nivel mayor de instrucción. El catolicismo que practicaban, más cercano al modelo de la ACM, no les impedía mantener una autonomía relativamente grande respecto a sus decisiones políticas. Era difícil, por tanto, pensar en una posible manipulación por parte de la jerarquía católica, aunque sin duda había una influencia doctrinal.

Es poco probable que la jerarquía haya intentado ejercer influencia directa, cuando sabía que no era necesario, pues una gran parte de los panistas eran católicos declarados y, desde su fundación, los principios doctrinales del partido tenían una fuerte influencia de la doctrina social de la Iglesia.[122] Pero lo más importante para las relaciones PAN-Iglesia era la pertenencia simultánea de muchos de sus miembros a ambas instituciones.

Un caso típico de esta doble pertenencia es la del ex seminarista José González Torres, quien ingresó en 1934 a la ACJM y de la cual fue presidente de 1944 a 1949. Al mismo tiempo, entre 1947 y 1949 fue presidente de Pax Romana. Entre 1949 y 1952 fue presidente de la Acción Católica Mexicana y posteriormente ha ocupado otros cargos importantes en organizaciones seglares. Lo notorio es que, de manera simultánea, José González Torres desarrolló una carrera en el PAN. En 1943, siendo estudiante de Derecho, ingresó a dicho partido y llegó a ser su presidente en el periodo de 1959-1962.

El caso de González Torres no es un fenómeno aislado. Por el contrario, se puede afirmar que es una constante. Aunque no es necesariamente el caso de su fundador Manuel Gómez Morín, sí es el de su cofundador Efraín González Morfín y de otros dirigentes como Juan Gutiérrez Lascuráin, Alfonso Ituarte Servín, Abel Vicencio Tovar, etc.[123] La doble militancia era tan frecuente y podía prestarse a tantas confusiones, que la Acción Católica tuvo que emitir un acuerdo en 1950, donde se establecía que ningún dirigente de la ACM podía ser simultáneamente dirigente de algún partido político.[124]

Lo anterior permite constatar la influencia del sistema jurídico mexicano en el comportamiento político de los católicos del país. En efecto, la prohibición de que los partidos puedan ser confesionales y el impedimento de la Iglesia para manifestarse en cuestiones políticas obligó a los católicos mexicanos (muy a su pesar) a separar su vida política de su vida religiosa. El temor a ser tachado de clericalistas o a ser definidos como un partido confesional llevó a los católicos panistas a una concepción práctica de tipo liberal-católica, quizá de manera involuntaria. Esta concepción rompía el esquema integral católico, puesto que tendía a considerar de manera separada el mundo político y la esfera religiosa. El acuerdo de ACM que impedía la simultaneidad de dirigencias es representativo del giro que tuvieron que imprimir los católicos mexicanos sobre sus

acciones, a raíz de las presiones del Estado.

De igual manera, esta imposición jurídica, que tuvo repercusiones en la actividad política de los católicos y de la Iglesia en general, permite profundizar nuestro conocimiento acerca de la división entre catolicismo integral-intransigente y el catolicismo que aquí hemos llamado pragmático, pero que también hubiéramos podido calificar de conciliador o "transigente".

Al aceptar —no oficialmente, sino en la práctica— la legislación que impedía la partición política del clero y la formación de partidos de nominación católica o cristiana, dicho catolicismo aceptó la separación entre religión y política, asumiendo con ello no sólo la desaparición o nulificación de los partidos confesionales, sino también permitiendo el rompimiento de la visión integral del catolicismo mexicano.

D. La estructuración del "modus viviendi"

1. *La cuestión educativa*

A fines de 1940, la situación de la Iglesia en México había mejorado considerablemente en relación con la década anterior. Tal como se ha visto, entre 1936 y 1938 se dieron los primeros pasos para un acuerdo y desde inicios de 1939, el futuro presidente Ávila Camacho se había dedicado a ofrecer todas las garantías en cuanto a libertad de acción y de creencias a la Iglesia mexicana. Dichas tomas de posición tuvieron su punto culminante cuando, en septiembre de ese año, siendo ya presidente electo, Ávila Camacho declaró en la ya citada entrevista que era creyente.[125]

Poco después de estas declaraciones, el director de uno de los diarios más importantes del país, de tendencia conservadora, entrevistó al arzobispo de México, quien dijo "emitir algunas ideas inspiradas por un patriotismo cristiano" y hablar "porque estoy autorizado a hacerlo, en nombre del Episcopado Mexicano".[126]

El arzobispo se manifestó optimista acerca del futuro inmediato del país y opinó que la actitud más patriótica de los mexicanos debía ser la de "olvidar todas las divergencias justas o injustas que son propias de esa lucha, y unirse en paz y armonía",[127] lo que de hecho coincidía con la política de unidad nacional, pregonada por el nuevo presidente. Luego, en relación con una pregunta sobre si el arzobispo creía que el nuevo gobierno mantendría la paz religiosa, monseñor Martínez declaró estar seguro de que la libertad de conciencia y la paz religiosa, "que en lo relativo al culto alcanzaron tan grande progreso durante el régimen del señor general Lázaro Cárdenas", no solamente se conservarían en el nuevo periodo presidencial, sino que se afirmarían y perfeccionarían, "tanto porque el ambiente actual es favorable para ello", cuanto por las declaraciones del señor general D. Manuel Ávila Camacho, que publicó *Hoy* y reprodujo *Novedades,* las cuales expresaban en forma indiscutible el deseo del próximo presidente "de satisfacer las justas aspiraciones de la opinión pública, sobre todo, en lo relativo a la libertad religiosa". De manera especial, el arzobispo de México hacía notar que el señor general Ávila Camacho era el único presidente de México, en el transcurso de muchos años, que había declarado "pública y categóricamente ser católico […]".[128]

En realidad, como se ha visto, Ávila Camacho había afirmado ser creyente, y la cuestión de su catolicismo se había presentado intencionalmente de manera muy ambigua. Sin embargo, el arzobispo Martínez aprovechó esta ambigüedad para utilizar las declaraciones del presidente en favor de la Iglesia. Además de esto, las declaraciones del arzobispo de México confirman la tesis de que fue durante el gobierno de Cárdenas cuando se establecieron las bases de un acuerdo entre la Iglesia y el Estado. Asimismo, dichas afirmaciones marcaron la posición que la Iglesia mantendría durante el sexenio, pues al final de la entrevista monseñor Martínez sostenía que era deber de los católicos "como ciudadanos, cooperar sincera y eficazmente con el gobierno civil en todo lo que dicho gobierno emprende, encaminado al verdadero bien de la nación".[129]

No cabe duda que la estrategia del episcopado tuvo éxito, pues desde su primer informe presidencial Ávila Camacho expresaba que se había procurado “estimular la iniciativa privada en lo referente a escuelas particulares”, incorporándolas a la Secretaría de Educación Pública.[130] Pero más importante aún fue el anuncio de que el gobierno iniciaría “oportunamente” una nueva reglamentación del artículo 3º constitucional.

La Iglesia se apresuró a movilizar todas sus fuerzas para aprovechar el momento propicio y solicitar no sólo una nueva reglamentación, sino la derogación del artículo 3º de la Constitución. A partir de noviembre, la presión se intensificó y participaron organizaciones de toda índole, desde congregaciones patronales hasta el PAN, pasando por la Unión Nacional de Padres de Familia y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. La movilización tuvo tal éxito que el mismo Ávila Camacho se vio obligado a intervenir, declarando que sólo se pretendía reglamentar el artículo constitucional, pero no reformarlo.[131]

De hecho, la Iglesia, aunque estaba particularmente interesada en la nueva reglamentación, porque la consideraba como un paso adelante en la reforma del artículo 3°, se manifestaba recelosa en cuanto a los alcances de dicha transformación. Las razones expuestas eran comprensibles dentro de la lógica eclesial; la jerarquía católica sabía que el abandono de la educación socialista no significaba por fuerza la aceptación de la educación religiosa, sino más probablemente el retorno a las tesis del laicismo liberal. Ahora bien, para los católicos mexicanos —como se ha dicho antes— el liberalismo podría ser más dañino, por “hipócrita y taimado”, que el socialismo o el comunismo. Se le temía más “al laicismo de las escuelas públicas y a una tolerancia de las particulares”[132] porque a la mayoría de la gente no le parecía malo. El peligro del liberalismo radicaba en que era más aceptable o tolerable para muchos católicos y paulatinamente introducía soluciones anticristianas y antisociales.

Los católicos temían además que “con cualquier paliativo que se ponga a las leyes y al régimen, se tome por perfectamente arreglado todo”,[133] lo que suponía que para la Iglesia la única solución aceptable era la eliminación de los impedimentos para establecer la educación religiosa. Por último, la jerarquía católica quedaría satisfecha con la libertad para las escuelas particulares. Su objetivo deseado era poder eliminar la educación oficial y sustituirla por la católica. Como sostenía un boletín *ONIR,* era necesario no contentarse con una amplia libertad para las escuelas particulares, lo cual podía dejar “muy satisfechos a los padres de familia egoístas y miopes que tienen dinero que gastar en colegiaturas más o menos cuantiosas”, pero no resolvía el problema de fondo, pues la inmensa mayoría de los niños y jóvenes mexicanos tenían que seguir asistiendo a las escuelas oficiales.[134]

En efecto, en 1941 el gobierno sostenía más de 20 000 escuelas primarias, mientras que la iniciativa privada sólo contaba con 445. El margen se reducía, sin embargo, en las escuelas secundarias, pues mientras que el gobierno contaba con 251, la iniciativa privada tenía 123.[135]

Por todas estas razones, cuando la nueva reglamentación fue aprobada en diciembre de 1941,[136] la Iglesia lo consideró como una victoria parcial, pero inconclusa. Fue, sin

embargo, para los católicos una señal de que la estrategia eclesial era la adecuada para lograr las reformas deseadas y suficiente para que la Iglesia apoyara la participación de México en el conflicto en favor de los aliados.

Pero si la jerarquía católica en México estaba dispuesta a apoyar los esfuerzos de unidad nacional, nunca supuso que esto significaba abandonar hasta cierto punto su posición respecto a la cuestión educativa. Por eso, después de promulgarse la nueva ley educativa, en enero de 1942, la Acción Católica —que tenía más libertad de acción que el episcopado en esta materia— reiteró su oposición al sistema laico.

> El peligro es grave, porque a mayor abundamiento, la nueva reglamentación del Artículo 3o. constitucional puede hacer creer a muchos que ya no hay problemas.
>
> Y sí los hay.
>
> […] parece volver prácticamente a los términos del laicismo como principio, y ese será siempre el más funesto de todos […].
>
> Porque la candorosa idea que ya lo de las escuelas se arregló, es una inocentada que pone a la juventud en un peligro gravísimo […].[137]

Tal seguiría siendo la posición de la Iglesia en México, incluso después de que fuera reformado, en diciembre de 1945, el artículo 3º de la Constitución. En efecto, aunque se eliminó el término "socialista", y se le sustituyó por una concepción armónica y unificadora, el artículo mantenía su carácter laico, pues se afirmaba que la educación se mantendría ajena a cualquier doctrina religiosa e impedía a las corporaciones religiosas y ministros de los cultos la intervención en planteles de primaria, secundaria y normal "y la destinada a obreros o a campesinos".[138]

La reforma del artículo 3º se debió en parte a las presiones ejercidas por la Iglesia, pero tiene su explicación, en mayor medida, en las luchas dentro de los diversos grupos en el poder, mismas que se canalizaron a través de los conflictos intergremiales entre los diversos sindicatos magisteriales.[139] Por supuesto, las diversas organizaciones conservadoras y la Iglesia participaron veladamente en esta lucha, mediante una campaña difamatoria de carácter anticomunista,[140] pero la prueba de que el cambio no se debió primordialmente a la presión eclesial es que el artículo 3º, tal como fue reformado, no satisfacía las demandas eclesiales. A pesar de ello, el arzobispo de México declaró que dicha reforma, aunque conservaba las cortapisas a la libertad de enseñanza establecidas por la Constitución de 1917, constituía sin embargo un paso importante hacia la libertad "porque aclara conceptos y remueve obstáculos que con motivo de la reforma de dicho artículo hecha en 1934 turbaron la tranquilidad espiritual".[141]

Pese a lo anterior, es posible que la Iglesia haya visto positivamente el hecho de que se hubiera establecido el antecedente para una posible reforma a los otros artículos anticlericales de la Constitución de 1917.

2. *La nueva Ley de Nacionalizaciones*

La cuestión educativa no fue el único terreno donde se concertó el *modus vivendi* entre

la Iglesia y el Estado. Hubo otros elementos que permiten hablar de un relajamiento de las tensiones. Tal es el caso de la nueva Ley de Nacionalizaciones, aprobada el 30 de diciembre de 1940, es decir, un mes después del ascenso a la presidencia de Manuel Ávila Camacho.

Esta ley estaba destinada a reglamentar la fracción II del artículo 27 de la Constitución, en la cual se afirmaba que las asociaciones religiosas no tenían capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos sobre ellos, y que los que tuvieran en ese momento entrarían a formar parte del dominio de la nación.

La ley anterior había sido aprobada por el Congreso en diciembre de 1934 y expedida en agosto de 1935, durante la época más aguda de la persecución. Reflejaba, por lo mismo, toda la hostilidad estatal frente a la educación religiosa y castigaba duramente a los particulares que se hubieran hecho cómplices de los programas educativos eclesiales.

La nueva Ley de Nacionalizaciones, decretada en 1940, prohibía, al igual que la anterior, que cualquier asociación, corporación o institución religiosa poseyese bienes raíces. Sin embargo, de manera sutil, se introdujeron algunos párrafos que otorgaban mayor flexibilidad a la ley. Se admitía, por ejemplo, que las instituciones de beneficencia privadas reconocidas por el Estado podían conservar su personalidad jurídica, sin perjuicio alguno, a pesar de que poseyeran o administrasen bienes raíces a nombre o para beneficio de una asociación o corporación religiosa. Por otro lado, todos los trámites de nacionalización se volvían más difíciles y lentos al trasladar dichas atribuciones de la Secretaría de Hacienda al Ministerio Público Federal. Finalmente, no se reconocía como templo (por lo tanto, sujeto de nacionalización) cualquier edificio "que por su construcción o por algún dato objetivo" revelase que hubiera sido construido o destinado a la celebración de actos del culto público,[142] como lo hacía la legislación de 1935. La eliminación de este párrafo y la mayor parte de las modificaciones hechas pretendían suprimir los abusos que se pudieron haber cometido, pero tenían además como objetivo reducir los temores de la iniciativa privada y de la Iglesia acerca de la posibilidad de que se nacionalizasen las escuelas dirigidas por miembros del clero.

Esta legislación fue además seguida de una política mucho más moderada y permisiva respecto a las escuelas con influencia o participación eclesial, lo cual se corroboró además con dictámenes legales favorables. Tal fue el caso de la resolución de la Suprema Corte de Justicia, dictada en julio de 1943, contra la nacionalización de un predio con sus construcciones, donde se alojaba un colegio de la orden salesiana.[143]

El fallo era importante porque mostraba la buena voluntad del gobierno y sobre todo sus intenciones de interpretar el texto de la ley de la manera más moderada posible. El hecho de que se tratara de un colegio en la capital del estado de Michoacán, feudo político cardenista, pero a la vez importante centro católico, le dio a este fallo una importancia simbólica. El episcopado no dejó de percibir el mensaje y comenzó a presionar para que se examinaran las causas pendientes de arbitraje por recursos de apelación interpuestos desde 1936,[144] lo que mostraba el abandono de su antigua posición defensiva.

3. *La lucha por el control de las masas*

En 1941, el episcopado mexicano redactó una carta pastoral colectiva con motivo del cincuentenario de la *Rerum novarum.*

En dicha carta, el episcopado reiteró la doctrina social de la Iglesia, pero evitó hacer un análisis de la situación por la que México atravesaba en ese tiempo. Salvo una escueta petición por el establecimiento de "Consejos permanentes de conciliación", los cuales se habían exigido desde la segunda Dieta de Zamora, los obispos mexicanos no tocaron ningún tema de actualidad. Más bien se concentraron en una revisión de las tesis doctrinales de la Iglesia y, para el caso mexicano, se limitaron a hacer una historia de la participación eclesial en las reivindicaciones obreras. Los obispos llegaban a afirmar que "la organización sindical en México, desde 1913 hasta 1924, fue obra casi exclusiva de la Iglesia".[145]

Sin importar lo arriesgado de tal afirmación, pues tal tesis era débilmente sustentada y hacía caso omiso de la historia oficial, según la cual el movimiento obrero se había gestado más bien al amparo de los regímenes revolucionarios, es interesante observar el giro que la jerarquía católica pretendía imprimirle a sus discursos: según el episcopado, la Iglesia había sido la primera y la única, hasta 1924, en preocuparse por la organización de los obreros. Por lo mismo, el artículo 123 de la Constitución de 1917 habría sido redactado a partir de las reivindicaciones planteadas por la *Rerum novarum.*[146] En suma, los obispos —sin afirmarlo abiertamente— no sólo aceptaban al Estado surgido de la Revolución sintetizado en dicha Constitución, sino que además reivindicaban haber contribuido a su origen.

Por supuesto, el episcopado no aceptaba los artículos anticlericales, pues quería modificarlos. Además, si se pretendía rescatar la aportación eclesial a la Constitución era para poder tener el derecho de disputarle las masas al Estado. No obstante lo anterior, permanecía el hecho de que, desde ese momento, la jerarquía eclesial aceptaba formalmente las reivindicaciones sociales revolucionarias y, por lo mismo, la legitimidad de la lucha y de los diversos regímenes emanados de la Revolución mexicana, lo cual era impensable unos años antes.

Significativamente, tal sería la última carta pastoral colectiva que firmaría el presidente del Comité Episcopal y arzobispo de Morelia, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, pues éste fallecería el 12 de diciembre de 1941.[147] La muerte de este personaje, clave para la historia de la Iglesia en México durante la década de los años treinta, marcaría también el fin de una época y la afirmación de la hegemonía de los obispos más jóvenes. En efecto, en 1941 moriría también el arzobispo de Oaxaca, José Othón Núñez y Zárate, y de esa manera, en ese año, sólo tres de ocho arzobispos tenían más de 60 años. A Núñez y Zárate lo sustituyó Fortino Gómez y León, de 51 años, y tres años después, a la muerte del arzobispo de Yucatán, fue nombrado en su lugar un obispo de 41 años.[148] Pero más importante que lo anterior era que los obispos más jóvenes controlaban los puestos claves de la jerarquía. Luis María Martínez seguía como Encargado de Negocios de la Delegación Apostólica, además de arzobispo de la

Provincia de México, y el arzobispo de Guadalajara pasó a ocupar la presidencia del Comité Episcopal a la muerte de Leopoldo Ruiz. No es difícil que este cambio generacional, operado desde 1938, haya influido en la redacción final de la mencionada carta pastoral colectiva.

Otra de las consecuencias de esta carta pastoral conmemorativa de los 50 años de la *Rerum novarum* fue la de renovar los esfuerzos por constituir una fuerza sindical católica, capaz de oponerse a la CTM. Jean Meyer sostiene que en las peregrinaciones de diciembre a la Basílica de Guadalupe de 1941 a 1943 aparecieron las banderas de la CTM, lo cual motivó la denuncia de Vicente Lombardo Toledano, ante el secretario de Gobernación, de que la ley de cultos no estaba siendo respetada.[149]

En realidad, desde su fundación, la CTM se había constituido en la organización que, dentro del Estado, se enfrentaba con mayor intensidad a la Iglesia. Lombardo Toledano, Fidel Velázquez y otros líderes sindicales lucharon durante toda esa época para que el Estado mexicano no subordinara sus intereses a los de la Iglesia, lo que motivó una reafirmación del control estatal del movimiento obrero. Si la CTM era el blanco primordial de los ataques anticomunistas eclesiales, la Iglesia católica era a su vez tachada de fascista y reaccionaria.[150]

Desde 1942, en plena efervescencia bélica, el conflicto entre la izquierda oficial y el episcopado se agudizó y muchos obispos tuvieron que desmentir continuamente las acusaciones de que eran objeto. Tal fue el caso del obispo José de Jesús Manríquez y Zárate, exiliado desde 1929 en los Estados Unidos, quien fue acusado de ser “uno de los directores ocultos y emboscados del sinarquismo”. Incluso los arzobispos de México y de Guadalajara tuvieron que contestar los ataques que les lanzó el gobernador de Jalisco, Silvano Barba González, mediante los cuales acusaba a la Iglesia de ser la quinta columna del fascismo en México.[151] Después de repetidas apologías de la Iglesia durante los primeros meses de 1943, en agosto de ese año monseñor Martínez publicó unas declaraciones en las cuales asentaba que la Iglesia no rechazaba ninguna forma de gobierno en cuanto tal. Luego agregaba que si la Iglesia no había condenado el fascismo había sido porque ese régimen apareció como una simple forma de gobierno, pero cuando había presentado un aspecto doctrinal e invadido el terreno propio de la Iglesia, el papa había protestado enérgicamente y el gobierno fascista había cedido.[152]

Detrás de los ataques de la CTM y otros grupos de izquierda había un conflicto de intereses que sobrepasaba la cuestión ideológica, pues si bien es cierto que el conflicto mundial polarizó muchas posiciones, era evidente que la CTM temía la incursión de la Iglesia en la esfera social y en esto coincidían muchos grupos que se encontraban dentro del Estado.

Estos grupos ejercieron una presión de tal intensidad, especialmente en los últimos meses de 1943, que el gobierno de Ávila Camacho se vio obligado a tomar una serie de medidas dirigidas a controlar la participación eclesial en el área social.[153]

En noviembre de 1943, el secretario de Gobernación, Miguel Alemán Valdés, envió una circular a los gobernadores de los estados en la cual afirmaba tener conocimiento de “la celebración de varios congresos y otros actos de carácter religioso en algunos

estados”.[154] En consecuencia, dicho secretario manifestaba: “[…] que no ha autorizado ni autoriza manifestación alguna que implique la celebración del culto externo”, por lo cual pedía que se aplicaran las sanciones correspondientes.[155]

La circular pretendía limitar las manifestaciones públicas —generalmente masivas— de culto, y ponía en evidencia la voluntad del gobierno federal de mantener a la Iglesia dentro de los límites fijados por las leyes, mismas que surgían de una estricta concepción laica.

Un día después, el procurador general de la República envió a los agentes del Ministerio Público Federal de todo el país una circular con el mismo tono que la del secretario de Gobernación, donde mencionaba que grupos “generalmente de tipo conservador” se desentendían del respeto a la Constitución, y parecían pugnar por “la implantación de la tesis de que son leyes caídas en desuso”.[156] El procurador afirmaba que ni el clero mismo buscaba ya la derogación o reforma del orden jurídico establecido y que “terminantemente ha desautorizado la actitud de quienes habían arrogado su representación”,[157] en clara alusión a movimientos cercanos a la Iglesia como la UNS. El procurador resumía en unas cuantas líneas la actitud del Estado mexicano frente a la cuestión religiosa, al afirmar que el hecho de que estuviese proscrita toda intervención de los ministros de culto en las esferas política y educativa permitía poner de relieve que el Estado no tenía interés alguno en obstaculizar el desarrollo de actividades puramente espirituales “ni de la Iglesia católica ni de ninguna otra comunidad religiosa”.[158]

En suma, el Estado pretendía imponer su concepción laica de la sociedad, misma que busca confinar a las Iglesias a “actividades puramente espirituales” y a separarlas de toda ambición en el terreno social. Esto suponía romper con las posiciones integral-intransigentes que, por el contrario, sostenían la indivisibilidad de las actitudes políticas y religiosas.

La actitud gubernamental fue confirmada por un decreto reformando el artículo 31 del Reglamento General de Deberes Militares, mediante el cual se prohibía a los militares “la asistencia, portando uniforme, a los templos o lugares donde se practiquen ceremonias religiosas de cualquier índole”.[159]

El Estado permitía a los militares “profesar la creencia que más les agrade”. Pero esta prohibición les obligaba a quebrantar de alguna manera cualquier ambición integralista, ya que se impedía la posibilidad de manifestar su catolicismo y ser militar al mismo tiempo. De esta manera, el Estado mexicano mostraba una vez más su decisión de mantener a la Iglesia alejada de las cuestiones políticas y sociales, independientemente de que en otras áreas, como la educativa, aceptara la participación eclesial.

No cabe duda que el esfuerzo fue consciente y que partió del más alto nivel, lo que se demuestra por la coordinación de las medidas adoptadas y por la coherencia del discurso.

La Iglesia habría de resentir este golpe, pero a pesar de ello los grupos integralistas en su interior no cejarían en sus intentos por arrebatar el control de las masas al Estado. En 1946, por ejemplo, se fundó la Asociación Nacional Guadalupana de Trabajadores.[160] Sin embargo, a pesar de éste y otros esfuerzos anteriores en el mismo sentido, como la

Confederación Nacional Católica del Trabajo, la Iglesia nunca lograría el establecimiento de una confederación sindical católica poderosa. Cabría preguntarse si la nueva orientación de la Iglesia en México contribuyó al fracaso de estas iniciativas, o si de cualquier manera, por otras razones fuera del control eclesial, el movimiento obrero continuaría ligado al proyecto del Estado mexicano.

4. *El resurgimiento del anticomunismo*

Desde que se hizo evidente que la segunda Guerra Mundial estaba llegando a su fin, la Iglesia redobló sus ataques contra el Partido Comunista Mexicano y los elementos pertenecientes al sector oficial sospechosos de simpatizar con la URSS. Esto se hizo en medio de una campaña anticomunista de nivel nacional, que tenía sus orígenes en la disputa por el poder en el seno del partido oficial. La izquierda se encontraba a la defensiva en todos los terrenos y la Iglesia aprovechó para sumarse a los ataques que se dirigían contra la misma, no dudando muchas veces en confundir al gobierno de México con los comunistas. Se acusaba en especial al líder sindicalista Vicente Lombardo Toledano y a los dirigentes del sindicato magisterial, Luis Chávez Orozco, Luis Álvarez Barret y Gaudencio Peraza, así como otros profesores que no militaban en el PCM.

Algunos autores, conocidos por sus posiciones intransigentes, no dudaban en sostener que existía incluso una cierta colusión entre el gobierno, los comunistas y los capitalistas:

> Las noticias del señor Sokilov vienen a confirmar lo que ya todos sabíamos: el Gobierno de México da ayuda económica al Partido Comunista; el oro ruso se derrama abundantemente para preparar revoluciones comunistas en la América Latina; el señor Lombardo Toledano recibe crecidas cantidades de los Estados Unidos y de los capitalistas de México (algunos, se entiende), para la obra de traición a la Patria y sovietización de los obreros y campesinos.[161]

Dicho discurso podría parecer insólito para un lector contemporáneo. Sin embargo, se inscribía en una antigua ceguera de ciertos sectores eclesiales y sobre todo en una tradición intransigente de la Iglesia. El rechazo al comunismo, simbolizado en Moscú, se ligaba a la reacción contra "los Estados Unidos y la completa amoralidad erigida en sistema".[162] De igual manera, aunque se pretendía "advertir" a las altas autoridades de la infiltración comunista en el gobierno, se afirmaba que la llamada familia revolucionaria fingía disgustos y choques "para hacer creer a los crédulos que hay divisiones entre ellos y que no tienen fuerza".[163]

La clave de este discurso se encuentra en la posición intransigente (es decir, rechazo del liberalismo y del socialismo) y nacionalista de la mayor parte de los católicos mexicanos. En efecto, los intelectuales católicos tenían siempre la preocupación de encadenar religión y mexicanidad y más específicamente catolicismo y patriotismo. Por lo mismo, se rechazaban por igual el comunismo soviético y el imperialismo norteamericano y se pedía a los padres de familia que luchasen por "excluir de nuestra enseñanza las ideas 'exóticas' y la educación contraria a la tradición e individualidad

nacionales”.[164]

5. *El patriotismo católico*

Uno de los elementos que más contribuyeron al *modus vivendi* fue precisamente el establecimiento de un acuerdo entre Iglesia y Estado, con base en el nacionalismo mexicano. Tanto el Estado como la Iglesia tenían en común un rechazo frente a los modelos sociales ajenos a la realidad nacional. La Iglesia consideraba haber sido la forjadora de la nacionalidad mexicana, y no dudaba en afirmar que su historia estaba íntimamente ligada a la historia de México,[165] lo cual era difícil negar.

Para la jerarquía eclesial, un México fuerte tenía que ser un México católico, pues civismo y catolicismo iban unidos.[166] Por el contrario, el comunismo implicaba para ella traición a la patria. La patria —decían las hojas de divulgación— no era ni el gobernante, ni el gobierno, ni una casta o un partido exclusivo, en clara alusión al régimen revolucionario.[167]

El otro componente de la concepción nacionalista eclesial era el antiprotestantismo. Se ha hecho referencia ya a la tradición antinorteamericana del catolicismo mexicano y a la lucha por reivindicar frente al panamericanismo la tradición hispánica e iberoamericana. Ahora bien, la participación de México en el esfuerzo bélico y el posterior ingreso a la guerra mundial modificaría sustancialmente la actitud y estrategia de la Iglesia frente a esta cuestión.

Desde el estallido de la Revolución, la Iglesia en México no se había preocupado realmente por la penetración norteamericana en el país, pues los regímenes revolucionarios habían permanecido relativamente alejados de la esfera internacional. Sin embargo, una vez que fue evidente la inevitabilidad de la cooperación mexicana al esfuerzo aliado, la Iglesia decidió dar los pasos necesarios para evitar algunas de las consecuencias de dicha participación. La cooperación; tal como se veía a fines de 1941, podía haber significado por ejemplo el arribo de tropas estadunidenses a la península de Baja California, para defenderla de un posible ataque japonés. Aunque no fue el caso, en el contexto bélico dicha cooperación conducía a la multiplicación de las relaciones con los norteamericanos.[168] Esto significaba también el ingreso de misioneros protestantes a México, muchos de los cuales se habían visto desplazados de sus antiguas misiones en Asia a causa de la guerra.[169]

La jerarquía católica en México, sintiéndose amenazada, respondió con una campaña antiprotestante, destinada a detener lo más pronto posible la creciente penetración de las confesiones norteamericanas. Así, desde noviembre de 1941, el episcopado puso en práctica una estrategia consistente en “la condenación del error protestante” y en la continua advertencia de los peligros que su aceptación significaría para el país.[170] Sin embargo, en 1941 la posición de la jerarquía católica no era muy cómoda, pues el *modus vivendi* que se estaba forjando le impedía criticar abiertamente a los Estados Unidos o Inglaterra, con los cuales México comenzaba a ligarse lenta, pero inevitablemente. Por lo

mismo, el episcopado decidió atribuir una gran parte del peso de esta campaña a sus organismos seglares como la ACM o incluso a organizaciones afines, como la UNS. Los sinarquistas obedecieron a la letra la consigna eclesial y el órgano oficial de la UNS, *Orden,* llevó a cabo una intensa propaganda antiprotestante y antinorteamericana en 1942.[171]

Otro medio importante para llevar a cabo dicha campaña fue la Acción Católica, mediante la Obra Nacional de Instrucción Religiosa, ya que se atribuía el avance del protestantismo tanto a la escasez de clero como a la ignorancia en materia religiosa.[172] Además, era obvio que la ACM reflejaba el punto de vista oficial de la jerarquía y había por lo tanto menos peligro de que las directivas escapasen a su control.

La ACM desvió momentáneamente sus baterías, hasta entonces dirigidas contra el comunismo, y en 1941-1942 comenzó a difundir sus cursos semanales y quincenales contra el protestantismo. Desde un principio fue evidente la hostilidad a la ideología panamericanista del gobierno norteamericano, la cual se mezclaba —según la ONIR— con la propaganda protestante.[173]

El discurso eclesial se centraba en dos premisas principales: *1*) México, como en general Hispanoamérica, tiene como principal elemento de integración la fe católica, y *2*) el gobierno de los Estados Unidos sabe lo anterior y por lo mismo favorece la penetración protestante como primer paso para la dominación del continente. Esto último se ilustraba con una supuesta anécdota histórica:

> Años hace, interpelado Teodoro Roosevelt por ilustre personaje sobre si lograrían los Estados Unidos llegar a dominar en la América Latina, contestó en la siguiente forma bien significativa y cargada de problemas: "Mientras esos países sean netamente católicos no será posible". Y poco tiempo después comenzó la organización poderosa de misiones protestantes que hoy actúan en toda la América Latina.[174]

De manera sintomática, la jerarquía católica ligaba la cuestión religiosa a otras consideraciones de tipo económico y político. Dicha posición era al mismo tiempo una advertencia y una invitación a todos los sectores nacionalistas, incluyendo los revolucionarios, para hacer frente a la amenaza que representaba el protestantismo. En el boletín *ONIR* se sostenía que en el fondo de la campaña anticatólica que llevaban a cabo los protestantes con centros en Inglaterra y los Estados Unidos, se planteaba claramente una cuestión de orden económico, político y social. Se argumentaba que, como las naciones latinoamericanas habían nacido y se habían formado al calor de la religión católica, todo cuanto debilitara las creencias católicas menoscababa la resistencia nacional a la dominación extranjera económica, política o social.[175]

La jerarquía pretendía advertir al pueblo y a la clase política mexicana acerca de dos cuestiones: *1*) La amenaza protestante busca romper la identidad nacional y *2*) la amenaza protestante esconde la amenaza social, económica y política que representan los Estados Unidos de América. Por lo tanto, además de advertencia, lo anterior representaba un programa mínimo "antiimperialista", en el sentido que daban a dicho término los pensadores católicos. Si el Estado se percataba de la importancia del catolicismo como factor de unidad nacional, la Iglesia sería mucho más sensible a ciertos

esfuerzos nacionalistas del programa revolucionario. Lo que de hecho quedaba claro era la necesidad de hacer frente común a la inevitable embestida norteamericana que se estaba experimentando durante los años de la guerra, pero que se presagiaba vendría en aumento en la posguerra.

Al mismo tiempo, el mensaje se dirigía a los Estados Unidos de América, pues implicaba también una advertencia al gobierno norteamericano; la mejoría de las relaciones con México podía depender de la influencia que ejerciera la Iglesia sobre el pueblo mexicano, por lo cual los norteamericanos tenían interés en controlar o detener el empuje de las Iglesias protestantes.[176]

Después del ataque a Pearl Harbor en diciembre de 1941 y de la posterior declaración de guerra entre México y los países del Eje, en mayo de 1942, la Iglesia tuvo que disminuir el tono de la campaña antiprotestante, así como el de la crítica anticomunista, tal como lo requería el ingreso de México al campo aliado. Sin embargo, incluso antes de haber terminado la segunda guerra, la jerarquía católica en México reinició su campaña antiprotestante, a la cual denominó "Cruzada en defensa de la fe".

En noviembre de 1944, el arzobispo de México emitió una carta pastoral, donde a grandes rasgos prevenía a los católicos de la intensa propaganda de las sectas protestantes y caracterizaba a la fe católica como "un elemento esencial de nuestra nacionalidad".[177] Días después, comentando en un periódico capitalino la movilización de las organizaciónes católicas para contrarrestar la propaganda protestante, el arzobispo aseveró que dicha pastoral tenía por fin el exhortar a todos los católicos del arzobispado a que participaran con entusiasmo en esa campaña, "que no es solamente religiosa, sino también patriótica, ya que el catolicismo está íntimamente vinculado con nuestra nacionalidad".[178]

En suma, el arzobispo retomaba los principales argumentos que tendían a la convergencia nacionalista con el Estado, es decir, que el catolicismo era parte esencial de la nacionalidad mexicana y que por lo mismo la campaña contra el protestantismo no era estrictamente religiosa, sino que concernía a todos los interesados en hacer frente a las presiones norteamericanas.

La fuerza de estos llamados no debe subestimarse, como muestran las declaraciones hechas unas semanas después por el arzobispo, donde desmiente haber aprobado un boicot para hacer quebrar a negocios e industrias financiados por capital protestante. En efecto, monseñor Martínez tuvo que mencionar específicamente que "está muy lejos de estar comprobado que la 'Colgate Palmolive Peet Company' sea una organización dedicada a sostener con sus rendimientos las misiones protestantes".[179] A la par de este incidente, la violencia desencadenada por motivos religiosos entre católicos y protestantes fue un rasgo permanente de muchas comunidades mexicanas durante esos años.[180]

Esto nos da una idea del antinorteamericanismo existente en amplios sectores de la sociedad mexicana y de las enormes posibilidades que la jerarquía católica en México tenía para explotarlo o para utilizar como elemento de presión en sus relaciones con el Estado. Tal pudo haber sido el caso con motivo de la campaña contra la "fiebre aftosa" mediante la cual en 1947, por intervención norteamericana, se llevó a cabo una dura

política de sacrificio de ganado. Evidentemente, el exterminio de ganado suscitó graves reacciones entre campesinos y ganaderos, muchas veces con resultados sangrientos en perjuicio de las partidas que realizaban la campaña. La Iglesia pudo haber aprovechado el descontento creado, sobre todo en la región del Bajío. Sin embargo, en ese caso, la exaltación del antiyanquismo no hubiera beneficiado mayormente al clero, pues era evidente que la preocupación del gobierno norteamericano acerca de la extensión de la epidemia era sincera. Por lo mismo, el episcopado decidió más bien apoyar al régimen del licenciado Miguel Alemán, quien había ascendido a la presidencia en diciembre de 1946. El arzobispo de México manifestó la disposición del clero de su arquidiócesis a colaborar en la campaña contra la fiebre aftosa,[181] lo que ayudó sin duda a calmar los ánimos en el campo y significó una prueba de la buena voluntad de la Iglesia, además de una señal de que ésta pretendía entender el nacionalismo y antiyanquismo igual que como lo hacía el Estado mexicano.

6. *Alemanismo, mexicanidad y concreción del "modus vivendi"*

El proyecto alemanista era, en muchos sentidos, más cercano al de la Iglesia en México que el de Ávila Camacho. Por lo menos en lo que concierne a la cuestión social, las tesis alemanistas coincidían en muchos aspectos con las posiciones del episcopado.

Miguel Alemán hizo hincapié en el crecimiento económico y en la menor participación del Estado en esa responsabilidad, lo cual dejaba abierto el campo a la iniciativa privada. Para llevar a cabo el proyecto de crecimiento industrial era necesaria la colaboración de las clases, lo cual implicaba la comprensión de las partes involucradas, además de la aportación de los inversionistas extranjeros, en colaboración con los nacionales.[182]

En su primer discurso como presidente, Alemán resaltó su respeto por las libertades "política y de pensamiento, de creencia y de prensa", así como la necesidad de aumentar la producción tanto en el campo como en las ciudades.[183]

Todos estos elementos que marcaban una evidente tendencia gubernamental a la moderación, forman parte de la tradicional doctrina social católica desde León XIII. Así que, a pesar de que estas ideas tienen orígenes doctrinales distintos, el episcopado no podía estar más satisfecho de la evolución de la política estatal.

Un factor adicional que fortaleció la cooperación entre Iglesia y Estado fue la de compartir dos objetivos que Alemán se había trazado en el terreno político: la eliminación de la izquierda en el terreno sindical y la reorientación del partido oficial hacia un nacionalismo anticomunista.[184] Por lo demás, esta reorientación reflejaba la tensa situación mundial y el creciente anticomunismo expresado por algunos líderes del "mundo occidental", e incluso por el papa Pío XII, quien lo confirmaría en 1946 mediante un decreto del Santo Oficio que excomulgaba a los católicos que otorgaran su apoyo a los comunistas.[185]

La doctrina Truman, explícita desde marzo de 1947, y el abierto anticomunismo de

Pío XII, tuvieron su equivalente en la sociedad mexicana, pues tanto al gobierno de Miguel Alemán como al episcopado mexicano les interesaba disminuir la influencia de los comunistas y de la izquierda oficial dentro del aparato sindical, en su mayoría controlado por el Estado. Con el eventual debilitamiento de los grupos marxistas, la Iglesia y el régimen de Alemán eliminaban de la lucha a un enemigo común y quedaban así como únicos contendientes en la batalla por el control de las masas. En el corto plazo, sin embargo, tanto la Iglesia como el Estado consideraron que era más conveniente consolidar un acuerdo benéfico para ambas partes.

La jerarquía católica reemprendió pues su campaña anticomunista con la seguridad de que la antigua alianza entre la izquierda y el gobierno revolucionario ya no existía.[186] De manera paralela, los dirigentes católicos atemperaron sus ataques contra el gobierno norteamericano, sin que por ello claudicaran en su campaña antiprotestante ni tampoco en sus ataques contra las concepciones que privilegiaban al Estado,[187] lo que de hecho equivalía a atacar a la izquierda, pues Alemán mantenía tesis similares. De esta manera, la nota predominante durante los primeros años de gobierno de Miguel Alemán fue el anticomunismo, y la Iglesia contribuyó abiertamente a alimentar estas posiciones, quedando como la única entidad independiente capaz de enfrentarse al Estado.

El acuerdo entre la Iglesia y el Estado se basó no solamente en un rechazo del comunismo o del izquierdismo oficial, sino también, y quizá sobre todo, en una visión nacionalista común.

El gobierno alemanista sustituyó la doctrina de la "unidad nacional", más propicia para los tiempos de guerra, por las tesis en favor de la "mexicanidad". Desde fines de 1947, el PRI comenzó a reorientar su ideología hacia una línea en la que se rechazaba cualquier tipo de imperialismo y se proponía luchar por las conquistas revolucionarias en contra de aquellos que "tienden a imponer ideas que no están acordes con la realidad mexicana".[188]

La ideología de la mexicanidad, así como la mayoría de las tesis alemanistas, coincidía con las posiciones nacionalistas y la doctrina social del episcopado mexicano. La Iglesia —como se ha visto— buscaba la moderación en las demandas obreras y la justa retribución de los empresarios, negaba la lucha de clases y proponía la moderación y la concordia entre ellas. Al mismo tiempo, los obispos reclamaban una política más acorde con la realidad nacional (lo que, desde su punto de vista, debía llevar a la aceptación del catolicismo como parte esencial de la nacionalidad) y un rechazo de las intromisiones de las grandes potencias de la posguerra en los asuntos internos del país.

No es extraño pues que, en 1948, el episcopado mexicano exhortara, con motivo de la situación de los campesinos, a "cooperar con las Autoridades Civiles, en la solución de los graves problemas sociales y morales de la hora presente, que afligen a nuestro país".[189] En esa ocasión, el episcopado nacional se manifestó por primera vez respecto a la cuestión campesina y, al hacerlo, además de reiterar la doctrina social católica, reforzó las posiciones del régimen alemanista, pues entre otras cosas expresó que era necesario "llevar la paz a los campos", "garantizar la pequeña y la mediana propiedad en la agricultura" y "explicar y propagar entre los campesinos la idea cooperativista […] que

no consiste en el lucro, sino en la eliminación del intermediario”.[190] Estas peticiones no hacían sino reforzar la posición del presidente Alemán, quien se opuso siempre a la concepción ejidal del campo y favorecía la pequeña propiedad, lo cual se plasmó por la aprobación que permitió del amparo agrario.

La cooperación en la cuestión social con el gobierno se hizo franca, al pedir el episcopado a los sacerdotes que procurasen “por todos los medios, que sus feligreses secunden las campañas promovidas por las Autoridades Civiles, para bien general […]”.[191]

Sin duda alguna estas declaraciones ayudaron a consolidar el *modus vivendi* establecido entre la Iglesia y el Estado, más de 10 años antes. Pocas veces ambas instituciones estuvieron tan cerca en términos prácticos e ideológicos, lo que no significa que no hayan persistido diferencias doctrinarias de fondo.

Las buenas relaciones Estado-Iglesia hicieron posible la llegada a México del viejo diplomático pontificio Guillermo Piani, como visitador apostólico con facultades de delegado, a principios de 1949. La designación de Piani como delegado apostólico tenía un alto significado diplomático, pues la Santa Sede no había querido nombrar sucesor del arzobispo Leopoldo Ruiz, desde que éste renunció al cargo de delegado en 1936. Desde entonces el arzobispo de México, Luis M. Martínez, se ocupaba de la delegación solamente como Encargado de Negocios. Monseñor Piani podía preciarse de conocer la Revolución mexicana, pues había vivido en México entre 1911 y 1922, donde había sido Inspector provincial de los salesianos hasta que fue consagrado obispo y enviado a Manila como delegado apostólico.[192]

El nuevo delegado apostólico se apresuró a declarar la total satisfacción del Vaticano con el curso de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México. En noviembre de 1949 monseñor Piani se refirió al presidente en términos extraordinariamente elogiosos:

> Se me figura en estos instantes ver a México como un majestuoso navío, cargado de preciosas mercancías, decorado con los colores nacionales, atravesando el océano del progreso y la civilización, surcando las olas mansas en la bonanza y agitadas en la borrasca; y adelantándose soberanamente hacia nuevos progresos, hacia destinos de gloria.
>
> En el puente de mando se yergue el experto capitán, el jefe de la Nación, el presidente de la República, el ciudadano que el pueblo ha ungido con su voto, guiando con mano firme, con alta visión y sabia determinación el navío a nuevas conquistas, a nuevos triunfos. Bajo su mando y dirección México avanza en la trayectoria de su prosperidad.[193]

Las palabras del delegado apostólico mostraban hasta qué punto habría variado la posición del Vaticano y se había avanzado en el entendimiento con el Estado mexicano, lo que no evitaba totalmente algunos incidentes ocasionales.

Así pues, durante estos años, hubo pocos momentos en que la mejoría de estas relaciones se pusiese en duda. Uno de ellos pudo haber sido el que provocó un incidente que envolvió al partido de filiación sinarquista Fuerza Popular.

El 19 de diciembre de 1948, durante un mitin del partido Fuerza Popular celebrado en el hemiciclo dedicado a la memoria de Benito Juárez, algunos manifestantes encapucharon la *cabeza* de la estatua. Tal gesto provocó la reacción del gobierno de

Alemán, quien decidió cancelar, por conducto de la Secretaría de Gobernación, el registro de ese partido.

Si las relaciones con la Iglesia hubieran sido malas, el gobierno hubiera podido castigarla de alguna manera, simplemente aplicando las leyes, por ejemplo. Pero como, al contrario, las relaciones estaban en un punto óptimo, el gobierno advirtió claramente que la Iglesia católica no había tenido ninguna responsabilidad en el asunto. El secretario de Gobernación, Adolfo Ruiz Cortines, quien sería posteriormente presidente de la República (1952-1958), declaró con motivo de la mencionada cancelación de registro que mientras no existiera prueba de lo contrario, sería ligero concluir que sinarquismo y Fuerza Popular eran organismos creados por la Iglesia o dependientes de ella. Antes bien —agregaba—, la actitud adoptada por los altos dignatarios eclesiásticos durante los últimos años, inclinaba a pensar que la Iglesia no había aprobado las actividades de aquellas agrupaciones y, por ende, el acto era "una oficiosa gestión" de la Unión Nacional Sinarquista y de Fuerza Popular.[194]

Este reconocimiento gubernamental de la "neutralidad política" de la jerarquía eclesiástica sellaba de alguna manera la época de consolidación del *modus vivendi*. La Iglesia había logrado en 12 años que el Estado mexicano no solamente reconociera su derecho a existir y a impartir su magisterio, sino también la consolidación de su estatus como centro de poder independiente del mismo. En 1950, con una izquierda golpeada duramente y una derecha débil y sin arraigo, la Iglesia podía considerarse como la única fuente de poder autónoma, con una doctrina propia, capaz de contraponerse al Estado.

En este contexto, resurgió dentro de la Iglesia una discusión que ponía en entredicho la conveniencia de un cordial entendimiento entre católicos y revolucionarios. Por un lado estaban quienes se oponían a dicho acuerdo, como es el caso de Juan Ignacio Padilla y Jesús Guisa y Azevedo, y por el otro estaban los que planteaban la utilidad del entendimiento "partiendo de la coincidencia existente en varios aspectos importantes entre la doctrina social de la Iglesia y la doctrina social del régimen revolucionario de México",[195] como el director del diario capitalino *Novedades* o el jefe de la editora católica La Buena Prensa, el jesuita José A. Romero. Este último publicó un artículo en la revista *Mañana* el 10 de junio de 1950, cuyo interés reside en que resume la posición de los sectores que impulsaron el *modus vivendi*. Tanto el arzobispo de México como el delegado apostólico compartían esta última posición conciliatoria.[196]

Para el jesuita, la meta a la que todos los católicos debían aspirar era "la consolidación de la armonía y de la concordia entre la Iglesia y el Estado".[197] Por lo mismo, no tenía sentido recordar "páginas gloriosas que pertenecen a la historia", en clara alusión al conflicto cristero. El Estado no se oponía —decía el autor— al camino de la comprensión y los católicos debían seguir el ejemplo de sus prelados, los cuales ya habían indicado la vía de la cooperación. Sólo así podrían lograrse los cambios legales deseados.

Pero el giro de actitud de muchos miembros de la Iglesia quedaba plasmado en las siguientes frases:

> Nuestra Constitución no es mala sino en sus aspectos específicamente antirreligiosos. En otros aspectos, como la legislación obrera por ejemplo, puede considerarse un modelo, puesto que en sus líneas generales parece inspirada en las enseñanzas pontificias.[198]

Es decir, los sectores dominantes de la Iglesia habían pasado de una abierta hostilidad a la Constitución, en 1929, a una creciente aceptación a fines de los treinta, cuando se hablaba de la influencia católica en algunos artículos constitucionales, hasta llegar en los cuarenta a una total aceptación de los artículos más revolucionarios y a sugerir incluso que éstos se habían inspirado en las encíclicas papales.

El autor citado hacía ver claramente que la Iglesia había cambiado totalmente de estrategia y que ésta estaba dando benéficos resultados, por lo cual la era de los héroes y mártires ya había pasado.[199]

Lejos se estaba, en efecto, de aquel llamado del entonces delegado apostólico, donde afirmaba, en 1935, que la época en que se vivía pedía mártires y apóstoles. Sin embargo, no todos los católicos pensaban lo mismo y la existencia de esta polémica muestra que, hasta ese momento, los católicos integralistas e intransigentes, aunque en reflujo, continuaban cuestionando la validez de la estrategia de la jerarquía eclesial.

7. *Balance del "modus vivendi"*

El *modus vivendi* puede entonces ser definido como la comunidad parcial y temporal de intereses desarrollada entre la Iglesia y el Estado, a partir de 1938. Si se recalca el aspecto parcial de esa comunión de intereses es porque nada sería más erróneo que identificar completamente a las partes. De lo que cabe hablar es de un acercamiento, favorecido por la evolución de los acontecimientos internacionales y la nueva correlación de fuerzas dentro del país.

Esa nueva situación no fue, sin embargo, fruto del azar, sino en gran parte producto de una estrategia del episcopado mexicano, diseñada básicamente entre 1938 y 1942, a medida que el Estado modificaba su posición por razones internas al régimen revolucionario. Influyeron también los acontecimientos internacionales y en especial el curso y desenlace de la segunda Guerra Mundial, que conformó el mundo de la posguerra. La victoria de los aliados y el desencadenamiento de la llamada "guerra fría" selló el destino inmediato de la izquierda mexicana y favoreció el surgimiento de un modelo bilateral de relaciones de poder, en la sociedad mexicana. La eliminación de este sector como grupo efectivo de poder, logrado por la temporal alianza Iglesia-Estado, es un elemento adicional a la explicación acerca de la larga estabilidad del sistema político mexicano.

Mientras que durante la mayor parte de la década de los años treinta predominó la alianza entre grupos liberales y revolucionarios, que bien podría calificarse de radicalismo anticlerical, durante el decenio siguiente la coincidencia entre Iglesia y Estado vio surgir una alianza caracterizada por el nacionalismo anticomunista.

El establecimiento definitivo del *modus vivendi* se debió entre otras razones al

predominio, dentro de la Iglesia, de la corriente católica conciliadora, transigente o pragmática, favorable al acercamiento con los regímenes revolucionarios, en detrimento de los grupos integralistas e intransigentes, que se oponían a tal colaboración.

Por supuesto, la aceptación de ciertas tesis revolucionarias implicó en gran medida la claudicación involuntaria de algunas reivindicaciones doctrinales, como fue la relativa a la cuestión obrera. Al aceptar las tesis sociales de la Revolución, plasmadas en la Constitución de 1917, la Iglesia abandonó de hecho la organización obrera y campesina al total control del Estado. En contrapartida, recibió mayores garantías y una casi absoluta libertad para llevar a cabo su magisterio. Si bien es cierto que en 1946 el artículo 3º constitucional, relativo a la educación, fue modificado en dirección de un laicismo liberal, no se puede negar que el hecho mismo del cambio legal permitía entrever la posibilidad de nuevas modificaciones a la Constitución. En espera de esto, la Iglesia se involucró paulatinamente con los gobiernos de la Revolución, aprovechando al mismo tiempo la libertad de acción que le permitía el *modus vivendi*.

A su vez, el Estado se benefició del apoyo eclesial que se transformó en una mayor estabilidad social. Todo indica que el cambio de rumbo operado por el régimen de la Revolución se debió tanto a las presiones de instituciones de la sociedad civil —como la Iglesia o las diversas organizaciones empresariales—, así como a las disputas internas entre las diversas facciones revolucionarias.

Ahora bien, aunque este periodo no era evidente, tanto la Iglesia como el Estado permanecían anclados en la mayoría de sus posiciones doctrinales. Ambas partes continuaban colaborando, porque coincidían en la necesidad de eliminar a la izquierda y porque suponían que esa estrategia les era ventajosa.

Sin duda alguna, así lo fue para las dos instituciones. En consecuencia, para evaluar el verdadero éxito o fracaso de estas estrategias, más que medir el grado de debilitamiento de cada una de las partes, o las ventajas que cada quien obtuvo del otro, se deben tener en cuenta los intereses que ambas instituciones tenían y los objetivos que perseguían al buscar la conciliación.

III. LA BÚSQUEDA DE UN MODELO SOCIAL UTÓPICO (1950-1958)

El periodo que abarca los años 1950-1958 es uno de los más importantes para la historia de la Iglesia en México. Pese a una creencia común y a ciertos análisis de tipo general[1] la década de los años cincuenta presenció una reorientación importante de las posiciones eclesiales, por lo menos en lo que respecta a la cuestión social. Se puede afirmar incluso que es en este mismo periodo cuando, por primera vez, entra en crisis el modelo de cooperación entre la Iglesia y el Estado, llamado *modus vivendi.* A partir de esos años, el distanciamiento entre los dos respectivos proyectos de sociedad, estatal y eclesial, comienza a ser cada vez mayor. La experiencia serviría para ir modelando una relación más clara, pero a la cual no faltarían ciertas ambigüedades.

La ausencia de un conflicto abierto, como el existente en la década de los años treinta, hizo pensar a muchos que la Iglesia se había acomodado a una situación que la hacía cómplice del proyecto social gubernamental. Y de alguna manera así fue en el periodo que va de 1938 a 1950. Sin embargo, las desventajas de una asociación de ese tipo serían muy pronto identificadas por el episcopado y comenzaría a gestarse una crítica al proyecto gubernamental que, para mediados de la década, sería abierta e impugnadora.

En esta reorientación eclesial influirían básicamente dos cuestiones: *1*) el contexto social, es decir, la creciente conciencia de las injusticias del sistema capitalista, concretamente del modelo de desarrollo mexicano, y *2*) el análisis de las ventajas y desventajas que hasta ese momento le había acarreado a la Iglesia la relativa cooperación con el Estado.

A. La Iglesia y el fin del alemanismo

En términos muy generales, el sexenio del presidente Miguel Alemán se identifica por la existencia de tres rasgos generales: crecimiento, inflación y corrupción. A pesar de que la economía nacional creció en términos absolutos, la distribución del ingreso fue desigual y la inflación aceleró dicha tendencia, ya que obviamente las capas más afectadas por el alza de precios fueron las más pobres.

Para 1950, la sociedad mexicana, incluyendo a la jerarquía eclesiástica, comenzaba a poner en duda el proyecto socioeconómico del régimen revolucionario. En cuanto a los católicos, la panacea capitalista ya había sido criticada por algunos de sus pensadores, pero nunca habían conocido la versión nacional del problema. Cuando el país comenzó a industrializarse, débilmente en los años treinta y con más fuerza a partir de la segunda Guerra Mundial, nadie cuestionó severamente la vía trazada y se esperaba inconscientemente que los logros del crecimiento económico se repartieran por igual entre todos los estratos sociales. Cuando comenzó a ser evidente que el modelo de desarrollo mexicano no resolvería los problemas engendrados por la desigualdad económica, la Iglesia mexicana empezó a desplegar un discurso crítico que la llevaría paulatinamente al rompimiento del acuerdo tácito de la década anterior.

Dicho rompimiento, que quizá sería mejor definirlo como "distanciamiento", no se debió solamente a un frío cálculo económico de la jerarquía católica, pues las características económicas del sistema ya se delineaban desde el régimen de Cárdenas. Fue la corrupción del gobierno alemanista lo que más influyó en la reorientación de los dirigentes eclesiales, tanto clericales como seglares.

En efecto, aunado a las injusticias creadas por el modelo de desarrollo, el gobierno de Miguel Alemán se caracterizó por una relativa falta de control del gasto público y por una creciente corrupción en el manejo de los fondos públicos. Si bien es cierto que los regímenes revolucionarios se habían señalado por permitir a sus grupos dirigentes prácticas de enriquecimiento no siempre claras, la corrupción alcanzada en el régimen alemanista levantó tal clamor popular que una de las primeras medidas de su sucesor fue la de modificar la ley de responsabilidades de funcionarios públicos para evitar el enriquecimiento ilícito de éstos.[2]

Por supuesto, tampoco la corrupción por sí sola explica el distanciamiento de la Iglesia respecto al Estado. Evidentemente la jerarquía eclesial no estaba interesada en que se le identificara con un régimen corrupto, pero las razones de su alejamiento del proyecto social del régimen son más complejas.

Cabe recordar que las modificaciones a ciertas leyes reglamentarias y la del artículo 3º de la Constitución habían creado expectativas en muchos sectores eclesiales respecto a la posible modificación o eliminación de los otros artículos anticlericales. La abierta cordialidad entre el presidente de la República y el arzobispo de México aumentó las esperanzas de muchos. Sin embargo, a medida que avanzaba el tiempo, era más evidente que el presidente Miguel Alemán, si bien manifestaba una tolerancia total hacia la Iglesia, no pretendía modificar ninguno de los artículos que afectaban a ésta. El desencanto fue,

en consecuencia, paulatino y cada vez mayor, lo que ofrece una explicación adicional al giro eclesial.

El inicio de la década de los años cincuenta encontró pues a la Iglesia en una posición incómoda, aunque no totalmente desfavorable. Los años de entendimiento con el Estado le habían permitido crearse una posición más segura que la de las décadas anteriores en la sociedad mexicana, e internamente se había consolidado en términos organizativos.

Por otro lado, hacia 1950 el debilitamiento de la izquierda (oficial y no oficial) era un hecho consumado, por lo que se podía concluir en consecuencia que, eliminado dicho contendiente de la lucha por el control ideológico de las masas, la alianza entre Estado e Iglesia dejaba de tener sentido y se abría la batalla entre los dos contendientes que restaban.

Las condiciones estaban dadas, por lo tanto, para que se iniciara el proceso de distanciamiento Iglesia-Estado y los acontecimientos de la década confirmarían las tendencias anunciadas.

1. *El apogeo del "modus vivendi"*

El cuarto año del gobierno de Miguel Alemán (1950) puede considerarse el momento cumbre del *modus vivendi*. Pero al mismo tiempo señala el incremento de las reacciones mutuas de rechazo entre clero y liberales, mismas que nunca dejaron de existir, pero que en el decenio anterior se habían acallado en aras de la derrota de las corrientes revolucionarias radicales.

Las manifestaciones de culto externo, prohibidas por la Constitución, eran ya comunes, como las múltiples peregrinaciones organizadas al cerro del Cubilete, en el estado de Guanajuato, en donde la jerarquía se había propuesto años atrás crear un monumento a Cristo, simbólicamente, en el centro geográfico del país.[3]

Allí donde la Iglesia tenía una cierta presencia, como en la región del Bajío y algunos estados del Norte, no dudaba en trivializar las leyes del culto, ya sea para demostrar la inaplicabilidad de éstas, ya para banalizar su vigencia. En Monterrey por ejemplo, con motivo de la creación de la "Ciudad del Niño" (dormitorios, comedores y escuelas para niños huérfanos o desvalidos), por presión clerical, algunos empresarios descontaron un día de sueldo a sus trabajadores y el 1º de mayo de 1951 se tenía prevista una gran misa en un estadio de beisbol, que sólo la intervención del alcalde impidió.[4]

Al mismo tiempo, la campaña que periódicamente se organizaba para pedir la abolición de los artículos anticlericales, especialmente la del 3º relativo a la educación, volvió a cobrar mayor vigor, pues comenzaba a ser evidente que el gobierno de Alemán no pretendía modificar la Constitución.[5]

Uno de los momentos en que la Iglesia pareció alcanzar sus objetivos fue a finales de 1950. En esas fechas, una comisión redactora del anteproyecto del Código Penal, entregado para su revisión a la Cámara de Diputados, proponía la abrogación de la ley del 31 de julio de 1926, la cual establece todas las sanciones a la infracción de las leyes

de culto. El presidente de dicha Comisión era el rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Luis Garrido, además del subprocurador de Justicia del Distrito Federal, Francisco Argüelles, y el licenciado Celestino Porte.

El rector de la UNAM justificaba esta proposición con una serie de argumentos, entre los cuales sobresalía el de que la ley había caído en desuso por más de 20 años al no ser aplicada.[6]

2. *La reacción liberal*

Las reacciones al mencionado anteproyecto no se hicieron esperar, sobre todo por parte de los medios liberales y de los revolucionarios radicales, quienes mantuvieron siempre su animadversión al clero, rescatando la tradición histórica de lucha contra el poder clerical. Este rechazo se manifestaba incluso en cuestiones pequeñas, pero que a largo plazo pudieran significar el regreso de la Iglesia como institución política de peso en la vida pública nacional. Así por ejemplo, en agosto de 1949, el arzobispo de México obtuvo permiso del Senado para aceptar sendas condecoraciones que le habían otorgado los gobiernos de Francia y Líbano. Ante este hecho, el presidente del Tribunal Superior de Justicia, Luis Cataño Morlet, manifestó su desacuerdo a la prensa.[7]

Este caso, más que por su importancia específica, muestra hasta qué punto ciertos sectores resentían cualquier aparición pública del clero, lo cual rompía la concepción liberal de lo que supuestamente debía ser el papel de la Iglesia.

Por supuesto, ante cuestiones más importantes, como el anteproyecto de ley antes mencionado, la respuesta era más firme. El conocido pensador y ex revolucionario villista, director de la revista *Tiempo,* Martín Luis Guzmán, fue uno de los liberales que más se opusieron a cualquier relajamiento legislativo en relación con la Iglesia. En esa ocasión, la revista aludida negó las proposiciones del rector de la UNAM, argumentando que la legislación "sobre culto religioso y disciplina externa" no era circunstancial, sino que tenía un antecedente legal, el cual era la ley de Lerdo de Tejada de 1874,[8] misma que se reproduciría en la revista tres semanas después.[9] El periodista agregaba que la inobservancia de las leyes no era razón para derogarlas, sino para acentuar la vigilancia de la autoridad. Como ejemplo de una acción particular destinada a detener las infracciones cometidas por el clero se citaba el caso de la Academia Mexicana de la Lengua, la cual había suprimido de su reglamento el "artículo que autorizaba a los eclesiásticos a vestir la ropa que corresponde a su ministerio".[10]

Por supuesto, en el Congreso también se levantaron voces en contra del anteproyecto. El diputado michoacano y ex rector de la Universidad de Morelia, Natalio Vázquez Pallares, declaró estar seguro de que la noticia sobre la derogación de la ley del 31 de julio de 1926 era inverosímil. Luego agregó que su actitud "como la de todos los diputados, organizaciones y personas que piensan liberalmente, será el de oponernos por todos los medios posibles".[11]

La actitud del diputado michoacano era característica de los liberales mexicanos:

juzgaban inverosímil cualquier intento de dar marcha atrás a la legislación anticlerical, no sólo porque hubiera significado aceptar que la Iglesia volviera a desempeñar un papel importante en la arena política mexicana, sino porque ello hubiera implicado abandonar uno de los puntos esenciales del programa ideológico de la Revolución mexicana.

Uno de los documentos que mejor muestran la permanencia de este pensamiento en los revolucionarios de esta época es la carta abierta que le dirigió al nuevo embajador de los Estados Unidos en México, William O'Dwyer, el director de la revista *Tiempo,* Martín Luis Guzmán. La importancia de esta carta reside en que, además de resumir la posición liberal acerca de la Iglesia, se dirigía al primer embajador católico que hasta ese momento hubiera enviado a México el gobierno de los Estados Unidos. Lo anterior hacía doblemente importante el contenido del discurso, pues éste buscaba evitar cualquier intervención del gobierno y de la Iglesia católica norteamericanos en los asuntos internos del país.

Martín Luis Guzmán comenzaba declarándose "contra todas las concepciones políticas que se proponen regir totalitariamente la vida del hombre".[12] Por lo mismo —decía—, *Tiempo* no comulgaba ni con el comunismo soviético, ni con el fascismo "o sus transplantes criollos", ni con el nazismo, "ni con la Iglesia católica, que es el mayor de los totalitarismos conocidos".[13] En seguida, el viejo revolucionario le advertía al embajador O'Dwyer

> que, si sólo en teoría, o por referencia, percibe México lo que ciertos regímenes totalitarios suponen para las libertades y la vida de un pueblo, el totalitarismo de la Iglesia católica sí lo conoce de cerca, pues lo ha padecido y sufrido en su carne y en sus huesos […].
>
> Que valida la Iglesia católica de la coyuntura mundial de hoy, trata de recobrar en México, al amparo de la confusión que da por bueno cuanto niegue, o finja negar, al comunismo, el papel preponderante —económico, social y político— que le cupo en otros tiempos […].
>
> Que el pueblo mexicano no caerá fácilmente en la treta —bien preparada para él— de restituirse, ahora voluntariamente, al totalitarismo de la Iglesia católica como medio único de evitar el totalitarismo comunista […].
>
> Que llega usted a México, señor embajador, justamente en la hora en que la situación del pueblo mexicano respecto de la Iglesia católica se halla en trance de hacer crisis, porque se palpan ya los síntomas de la embestida general contra las libertades espirituales mexicanas, preparatoria del golpe proyectado para destruir las libertades políticas y económicas.[14]

Es difícil medir el efecto que tuvo esta carta en los lectores interesados. Lo cierto es que durante los años que mantuvo su puesto en México; el embajador O'Dwyer nunca fue acusado de connivencias con la Iglesia católica. La carta en cuestión es significativa también, en la medida que marca el clímax de la primera gran confrontación en muchos años entre el mundo católico y el mundo liberal, a propósito del papel de la Iglesia en las cuestiones públicas nacionales.

3. *La masonería*

Al respecto, entre los principales aliados de los sectores liberales en su lucha contra el

clero se contaban sin lugar a dudas las distintas agrupaciones de la masonería. Existe en México la creencia popular de que todos los presidentes de la República pertenecen a alguna de las logias masónicas establecidas en el país. Mucho contribuyeron a ello algunas personalidades, que no dudaban en proclamarlo abiertamente. Tal fue el caso del presidente Emilio Portes Gil, bajo cuya presidencia se hicieron los "arreglos" de 1929. También Pascual Ortiz Rubio, presidente entre 1930 y 1932, era al parecer miembro ordinario de la Gran Logia del Valle de México, así como todo su gabinete.[15] Más tarde, Lázaro Cárdenas auspició la creación (aunque no la dirigió en lo personal) de una logia orientada a apoyar sus esfuerzos de transformación socioeconómica del país. La Gran Logia Independiente Mexicana, llamada comúnmente "Logia Cardenista", habría de fusionarse a principios de la década de los años cuarenta, a instancias del mismo Cárdenas, con la ya citada Gran Logia del Valle de México.[16] Sin embargo, nada nos permite afirmar que éstos y los sucesivos presidentes han sido miembros efectivos (no honorarios) de alguna de las grandes logias de México.

Contrariamente a lo que podría pensarse, las principales logias mexicanas, aunque no podían escapar a las luchas y ambiciones políticas de su época, desconfiaban y en ocasiones imponían límites a ciertas formas de participación política que consideraban lejanas a la ortodoxia y principios de la masonería.[17] Al mismo tiempo, gran parte de la historia de la masonería en México está permeada por las interminables luchas y divisiones entre los distintos ritos y las diversas logias mexicanas. Más aún, los conflictos y diferencias ideológicas dentro del Estado mexicano repercutían en las logias y en las comunes disputas entre ellas. De tal manera que no era raro presenciar un creciente desprecio por parte de algunas logias compuestas de profesionales libres (y liberales) hacia nuevas logias formadas por maestros, militares y burócratas (como era el caso de las logias cardenistas), a quienes se acusaba de buscar politizar el movimiento. Las logias cardenistas encontraban adicionalmente no pocos detractores entre las logias norteamericanas, por quienes eran acusadas de ser socialistas o comunistas.[18]

De cualquier manera, desde principios del siglo XX se había constituido en México una corriente "nacionalista", opuesta a los dictados de las logias norteamericanas, representadas por la Gran Logia de York. Precisamente, una de las causas principales de las desavenencias entre masones mexicanos y norteamericanos era la actitud de ambos respecto a la cuestión eclesial. Para la masonería mexicana, la permanencia de las leyes anticlericales se situaba en el centro de la lucha por alcanzar sus objetivos, especialmente en lo que respecta a la cuestión educativa. Así por ejemplo, en 1934, la Gran Logia del Valle de México lanzó un manifiesto nacional para apoyar el artículo 3º que establecía la educación socialista.[19] Las logias norteamericanas acusaban a las mexicanas de no respetar el principio de neutralidad en asuntos religiosos. Sin embargo, los masones mexicanos respondían que no buscaban romper dicho principio, sino simplemente obedecer las leyes establecidas.[20]

En cuanto al número de afiliados, en 1955 el conjunto de logias mexicanas contaba al parecer con 30 000 miembros "activos y regulares".[21] La mayor de las organizaciones masónicas en la primera mitad del siglo fue la Gran Logia del Valle de México.

Adicionalmente, al parecer durante la década de los años cuarenta se había iniciado un proceso de cooperación entre las diversas logias del país, hasta entonces reñidas, por razones tanto de principios como rituales.

Por otro lado, en relación con su conexión con el gobierno mexicano, si bien es evidente que gran parte de sus miembros son parte de la burocracia estatal (funcionarios, profesores y militares), nada permite suponer una liga directa de mando (en cualquiera de los sentidos) entre logias masónicas y aparato gubernamental, como tampoco nada permite identificar totalmente a los grupos liberales con las logias masónicas en México. Esto no impide apreciar que, tanto en términos prácticos como ideológicos, las logias masónicas constituían uno de los principales apoyos del régimen (quizá el principal, después de los sindicatos oficiales), en su lucha contra las pretensiones del clero.

En todo caso, la firmeza de la respuesta liberal, tanto en el Congreso como en otras áreas del poder público, debe haber contribuido al convencimiento de la jerarquía católica de que la era de la cooperación estrecha con el Estado llegaba a su fin y que era más conveniente marcar netamente las divergencias ideológicas ante la sociedad, sin que ello significara llegar al conflicto abierto.

4. *La carta pastoral del 15 de mayo de 1951*

El conflicto con los liberales y la atmósfera de corrupción reinante en el gobierno de Alemán marcaron la pauta para que la Iglesia manifestara su descontento con el camino que estaba tomando la sociedad mexicana. Así, el episcopado mexicano aprovechó la ocasión que le ofrecía el 60 aniversario de la *Rerum novarum* para elaborar una carta pastoral colectiva, hecha pública precisamente el 15 de mayo de 1951.

La jerarquía eclesial resolvió dirigir sus críticas "a las clases dirigentes", lo que en sí mostraba un cambio respecto a las anteriores cartas colectivas, encaminadas a combatir al comunismo. En esta ocasión, el episcopado hizo una breve alusión a las tesis comunistas, pero era evidente que la preocupación central de la Iglesia durante estos años ya no era la izquierda sino el liberalismo. De hecho, los obispos advertían claramente a estas clases dirigentes que "si se repasan las enseñanzas que se desprenden de nuestra carta encontraréis que muchos de sus llamamientos van dirigidos a vosotros".[22] A los mismos, que les pedía despojarse "del espíritu individualista y de la duplicidad de conciencia que habéis recibido como herencia de la peste liberal".[23] De esa manera, el episcopado en pleno atacaba cualquier intento de practicar un catolicismo de tipo liberal y llamaba por el contrario a "vivir integralmente el cristianismo".[24] En suma, la carta pastoral colectiva conmemorativa del 60 aniversario de la *Rerum novarum* era un ataque al liberalismo en general, y a la forma particular que había adoptado en México.

Por lo mismo, la carta pudo haber pasado inadvertida para muchos, pues no se planteaba en términos de enfrentamiento abierto con el Estado, sino que se proponía como un "llamamiento" a sus propios feligreses, lo cual sólo indirectamente podía verse como una crítica al sistema.

A pesar de ello, las referencias a la situación económica y social del momento por el cual atravesaba México eran mucho más precisas que en otras ocasiones. La jerarquía eclesial reclamaba el derecho de aportar sus esfuerzos “en la tarea de reconstrucción de México”,[25] para lo cual “lo primero que hay que inculcar es la unión de todos sus hijos”.[26] Sin embargo, a esta unión se le anteponía un obstáculo mayor, y era “el estado de infortunio y de miseria inmerecida en que vive la mayoría de nuestro pueblo”.[27]

No podría afirmarse que ésa era la primera vez que la Iglesia mexicana se refería al problema de los pobres, pero sí había un rompimiento con el pasado al plantearse el problema de la miseria como freno a la verdadera unión nacional. En suma, lo que la jerarquía católica estaba descubriendo, quizá antes que muchos observadores sociales, era el fenómeno de la marginación provocada por el particular crecimiento de la economía capitalista mexicana. Se hacía referencia por ejemplo a las “grandes masas de nuestro pueblo que viven como ‘excomulgados’, excluidas de los beneficios temporales de la sociedad”, debido a sus condiciones de miseria.[28]

La carta hacía referencia a “nuestro pueblo trabajador y consumidor”, en clara referencia a la inflación que se venía sufriendo en los últimos años, y se pedía, además de las demandas clásicas como la elevación del nivel de vida, del salario dentro de las posibilidades de la empresa y la extensión de la propiedad privada, el pleno empleo y “reformas en la estructura misma de la empresa”.[29]

El episcopado mexicano comenzaba a percatarse de la fuerza con que contaba y que había perdido en el decenio de los años treinta. Pero 12 años de permanecer al margen de la discusión de los problemas sociales, políticos y económicos del país hacían que los obispos se movieran, pese a todo, con una gran cautela frente a sus adversarios. Por eso insistían, como lo habían hecho en la década anterior, en que la Iglesia no pretendía tomar partido por una determinada forma de gobierno y que hablaban “ajenos a toda política de partido”.[30] Sin embargo, al mismo tiempo, reivindicaban para sí el derecho de contribuir a la reestructuración de la sociedad, porque —afirmaban— la Iglesia tenía todo el prestigio y la influencia para orientar, manteniéndose dentro de los límites de su misión “hacia las reformas de estructura que se hacen necesarias en nuestra sociedad actual”.[31]

En suma, la carta pastoral era sobre todo una crítica a la concepción liberal de la sociedad, la cual provocaba un sistema capitalista injusto. En consecuencia, era también un “recentramiento” en la doctrina social de la Iglesia y un reacercamiento con las posiciones integralistas.

En relación con esta carta y como consecuencia de dicho esquema episcopal, se puso en marcha en México ese mismo año una campaña moralizadora destinada a complementar la “liberación material”, la cual debía ser “paralela con la liberación espiritual”. Esto confirma la cautelosa reorientación integralista de la Iglesia mexicana durante los primeros años de la década, ligada —como se ha dicho antes— al contexto nacional en que se había desarrollado el *modus vivendi*.

5. *La campaña moralizadora*

Sería un error pensar que la campaña moralizadora lanzada por el episcopado mexicano a principios de la década de los años cincuenta no tiene ninguna relación con la reorientación general que la jerarquía católica mexicana le imprimió a la Iglesia durante esos años. Por el contrario, pocas iniciativas del episcopado muestran hasta qué punto la reacción frente a un modelo de sociedad liberal fue total y se manifestó tanto en el área política como en el de la ética. Ambas se encontraban ligadas inextricablemente, por lo menos para una gran parte de los católicos militantes. Para éstos, la necesidad de una renovación social estaba ligada a una renovación moral paralela.

Según estos militantes, eran los obispos los que señalaban cuáles eran los medios que los podían conducir "a una verdadera justicia social y con ella a una renovación moral". [32] El ideal católico suponía entonces "un México socialmente justo, moralmente limpio y humanamente libre y progresista",[33] lo cual incluía los tres ingredientes necesarios: justicia social, moralidad pública y libertad de pensamiento y de acción, lo que traducido al lenguaje católico significaba libertad religiosa.

A partir de estas tres demandas: *1*) justicia social; *2*) moralización de las costumbres, y *3*) libertad religiosa, se articuló la nueva posición de la Iglesia. Por separado, estas demandas no constituían un proyecto alternativo de sociedad, pero unidas representaban el esquema social católico frente al proyecto liberal. De ahí la importancia de la campaña moralizadora como parte de un discurso general de oposición.

Ante el público laico e incluso frente a la gran parte de la masa católica, las enseñanzas de esta campaña permanecieron sin duda en su nivel más superficial o evidente, es decir, en la crítica a las modas "indecorosas", a los espectáculos de cine, teatro, televisión y a las publicaciones consideradas como pornográficas y obscenas.[34] Pero si esto fue lo que probablemente pareció a las masas e incluso a no pocos militantes ilustrados, la jerarquía planteaba la cuestión de manera muy clara.

Aunque la campaña fue lanzada en noviembre de 1951 por iniciativa del arzobispo de México, Luis M. Martínez,[35] su consolidación se logró en noviembre de 1952 con la redacción de la carta pastoral colectiva del episcopado mexicano sobre la moralidad, elaborada en Monterrey cuando los obispos se encontraban reunidos con ocasión del III Congreso Nacional Misional.[36]

En dicha carta, el episcopado se refería a "Nuestra Patria […] contaminada por la corriente moderna de corrupción".[37]

Después de hacer alusión a la encíclica de 1884 contra la masonería, *Humanum genus,* la jerarquía católica afirmaba que en la sociedad cristiana había "una verdadera campaña de corrupción", en que además del elemento interno del hombre, que es su propia naturaleza corrompida, se hallaban muchos elementos externos que constantemente estaban incitando al pecado y que eran para cada uno continua provocación.[38]

La crítica contra la inmoralidad se ligaba una vez más al ataque contra el liberalismo. Era éste, nuevamente, el principal de los "elementos externos" que conducían a la corrupción de la sociedad. El argumento era sencillo: el abandono de la integralidad del individuo había provocado la división en la vida diaria entre las normas morales y la

acción cotidiana cada vez más alejada de ella. El liberalismo, al promover la división entre la vida sociopolítica y la vida religiosa, era en consecuencia el principal responsable del abandono de la moral y de la creciente corrupción en la vida pública.

En esta forma se ligaba nuevamente la crítica al liberalismo que ya se había bosquejado con motivo de la cuestión social y se comprende mejor el objetivo de la mencionada campaña moralizadora.

Esta campaña no era más que una parte de la reorientación general de la Iglesia. En su conjunto, fue el último esfuerzo antimodernista de la jerarquía católica mexicana antes del Concilio Vaticano II.

Por supuesto —como se ha mencionado anteriormente—, el mensaje episcopal fue recibido de manera distinta, dependiendo de las características de los grupos católicos que interpretaban dicho mensaje. Por lo mismo, no es de extrañar que para algunos católicos de asociaciones como la Acción Católica Mexicana o para los de ciertas regiones del país, lo que quedaba del mensaje antiliberal de la campaña moralizadora fuera poco y, por el contrario, se hiciera más hincapié en los signos exteriores de la inmoralidad, como el vestido o los bailes modernos. En Sinaloa, por ejemplo, el obispo Lino Aguirre García dio órdenes al clero local para que negara la absolución y la comunión a las mujeres que llevaran vestidos demasiado "impúdicos". El obispo Aguirre no sólo condenó los vestidos con escote exagerado o sin mangas y prohibió la comunión a las mujeres sin medias, sino que además aprovechó la ocasión para avisar a sus fieles que quedaba prohibido para ellos "el baile llamado mambo, porque sabemos que los movimientos que tiene son enteramente deshonestos y, por lo tanto, esencialmente provocativos al pecado". El obispo de Culiacán recordaba que ese baile se consideraba "tan a propósito para degenerar a la sociedad" que había sido prohibido por muchos obispos, entre ellos el de Panamá, el de Lima, el de Cuadalajara, el de Colima y otros, y —según el obispo Aguirre— "lo que es más de admirar es que varios gobernadores civiles también lo han prohibido".[39]

Es poco probable que en México "gobernadores civiles" hayan secundado este tipo de prohibiciones, aunque en no pocas regiones del país se veía a las autoridades civiles al lado de las eclesiásticas y sus relaciones eran más bien conspicuas.[40] Lo cierto es que los vestidos sin mangas se siguieron usando y el mambo se siguió bailando en la mayor parte de las ciudades del país.

Por lo demás, independientemente de la cuestión anecdótica, la difusión del mambo, ritmo cubano introducido en México a principios de la década de 1950 por el músico Dámaso Pérez Prado, es un ejemplo esclarecedor del proceso de "profanización de las costumbres", que señaló atinadamente Pablo González Casanova en su clásico libro *La democracia en México.*[41]

Como este autor señalaba, durante la década de los años cincuenta, la sociedad mexicana atravesaba por un fenómeno ambivalente, aunque no contradictorio. Por un lado el calendario religioso seguía siendo muy amplio y la práctica cultural no había decaído. Por el otro se advertía la profanización de las costumbres de esos mismos creyentes, "con la separación de lo religioso y lo profano —que caracteriza al hombre

moderno y resta terreno a la religión como visión integral del mundo”.[42]

Esta profanización de las costumbres, que es una faceta del fenómeno de la secularización, no ha sido estudiada más que de manera colateral para el caso mexicano. Pero no cabe duda que fue en este periodo —años cuarenta y cincuenta— cuando el pueblo mexicano vivió una de las mayores transformaciones sociales de su historia. Tal como se ha hecho notar en el capítulo anterior, el desarrollo de las comunicaciones durante esos años debe haber influido en este proceso. La introducción de carreteras, la extensión del teléfono, la multiplicación del cine y, sobre todo, la aparición de la radio y la televisión fueron sin duda alguna los mejores agentes del proceso de secularización, fomentado por las *élites* liberales.[43]

La Iglesia católica mexicana se encuentra en esos años haciendo un esfuerzo general para detener esa tendencia. De ahí también su cautela frente a los nuevos medios de comunicación.

Desde principios de 1951, es decir, antes de que fuera lanzada la Campaña Nacional Moralizadora, las Congregaciones Marianas y la Acción Católica Mexicana ya habían iniciado una Campaña Nacional pro Moralización del Ambiente y el director de La Buena Prensa, el jesuita José A. Romero, declaró una “guerra a los calendarios inmorales”, lo que demuestra que la reacción moralizadora contra la corrupción reinante ya flotaba en el ambiente católico, antes de que los obispos le dieran forma.[44]

En julio de 1951, el obispo de Chiapas, Lucio de la C. Torreblanca, envió una circular a los párrocos y sacerdotes de su diócesis especificando que merecía especial atención la campaña contra el cine inmoral.[45] Pocos meses después, el obispo de Chihuahua, Antonio Guízar y Valencia, recordó “a los clérigos la prohibición de asistir al cine, al teatro y semejantes espectáculos públicos”.[46]

Quizá para apaciguar los ánimos, el procurador de Justicia de la Nación nombró incluso como perito al conocido católico panista Alfonso Junco, con objeto de que éste censurase las supuestas revistas pornográficas.[47]

La Legión Mexicana de la Decencia se encargaba de clasificar las películas que aparecían en cartelera, así como los principales espectáculos, y los obispos recomendaban a sus fieles el acatamiento de sus indicaciones.

En relación con la campaña moralizadora impulsada por el episcopado, aunque es difícil hacer una afirmación contundente, se podría prácticamente concluir que éste no obtuvo los resultados esperados. Para tal efecto, se puede tomar el ejemplo de las consignas emitidas por las organizaciones eclesiales como la Legión Mexicana de la Decencia en relación con la censura fílmica, para compararlas con las estadísticas de asistencia en el Distrito Federal.[48]

Se puede concluir que si acaso los católicos seguían las indicaciones de la Legión, esto se hacía en sentido positivo y nunca en el negativo. En otras palabras, es posible que los católicos mexicanos siguieran las recomendaciones de la Legión cuando ésta las consideraba moralmente buenas, pero no parece haberse detenido por la prohibición que se les trataba de imponer.

Es también posible que el público haya considerado dicha clasificación muy estricta.

Por ejemplo, la película más "taquillera" del año, protagonizada por el actor cómico Mario Moreno *Cantinflas,* fue clasificada "para mayores con serios inconvenientes". Obviamente, ante esta rigidez, las indicaciones de la Legión Mexicana de la Decencia no eran escuchadas. Por supuesto, no se debe olvidar que el éxito o fracaso de las películas mexicanas no se debía necesaria o únicamente a la clasificación que les otorgaban las organizaciones católicas. Sin embargo, lo que queda claro es que los católicos mexicanos no obedecían las prohibiciones morales respecto al cine, establecidas por la censura de la Legión Mexicana para la Decencia, dos años después de que había concluido la campaña moralizadora lanzada por el episcopado del país.

6. *El Secretariado Social Mexicano*

Otra de las consecuencias del cambio de orientación eclesial fue el florecimiento de las organizaciones clericales destinadas a la cuestión social, mismas que la década anterior habían sido relativamente relegadas.

El principal instrumento de este cambio fue el Secretariado Social Mexicano (SSM), dirigido desde 1952 por el sacerdote Pedro Velázquez. El SSM fue fundado en 1920 por órdenes de los prelados mexicanos, quienes confiaron tal tarea al padre Alfredo Méndez Medina, el cual había estudiado en Bélgica cuestiones relativas al mundo obrero y al sindicalismo cristiano. Desde que el Secretariado abrió sus oficinas, la actividad del padre Medina fue de gran intensidad, ya que se dedicó a la organización de Semanas Sociales, Congresos Nacionales agrícolas y obreros, a la publicación del órgano *La Paz Social,* así como de folletos instructivos y a muy numerosas actividades relacionadas con la actividad social.[49] El SSM había surgido como respuesta al creciente sindicalismo revolucionario. En consecuencia, desde sus orígenes fue visto por éste —principalmente la CROM y la CTM— como uno de los enemigos principales del movimiento obrero-revolucionario. La crisis generada por la guerra cristera y sus secuelas, además de la posición jerárquica frente al Estado y la cuestión social, implicaron la decadencia de esta organización. Durante esta difícil época, el SSM trabajó en estrecha colaboración con la Acción Católica Mexicana bajo la dirección de Miguel Darío Miranda, quien a la postre sería nombrado arzobispo de México, y del canónigo Rafael Dávila Vilchis. En 1952 asumió la dirección el padre Pedro Velázquez. Las circunstancias del periodo mencionadas anteriormente y la personalidad del padre Velázquez dieron un impulso renovado a las actividades del Secretariado, especialmente en las áreas de investigación y la asesoría a proyectos sociales, en colaboración con la ACM.[50]

Desde que llegó a la dirección del SSM, el padre Velázquez criticó al régimen de desigualdad e injusticia social imperante en la República Mexicana y acusó de tal estado de cosas al sistema económico en vigor. La revista *Tiempo* informaba al respecto que Velázquez, "dando un matiz heterodoxo a la doctrina social de la Iglesia católica", había declarado que 80% de la población mexicana carecía de lo estrictamente indispensable, "como consecuencia de una economía que ha reducido al hombre a simple objeto de

explotación".[51]

En realidad, contrariamente a lo que concluía el reportero, el padre Velázquez no estaba dando ningún matiz heterodoxo a la doctrina social de la Iglesia. Esas declaraciones no hacían sino seguir la línea tradicional de dicha doctrina, tal como la habían elaborado los papas desde León XIII hasta Pío XII. Lo que sí era relativamente novedoso, por lo menos para aquellos que no recordaban el periodo anterior a 1938, era el hincapié hecho en la crítica al sistema económico. Sin embargo, la fuerza renovada con la que la Iglesia atacaba las desigualdades sociales no respondía a una reorientación doctrinaria, sino al cambio de circunstancias externas que habían hecho posible precisamente el retorno al primer plano de la doctrina social católica.

Por lo demás, éste fue un fenómeno generalizado que presenciaron la mayor parte de las organizaciones católicas del país. La Acción Católica Mexicana (ACM), en colaboración con el Secretariado Social Mexicano (SSM), inició desde principios de la década una dura campaña en favor de la doctrina social de la Iglesia. Lo que llama la atención de esa campaña es la casi total omisión de toda referencia a los sistemas socialistas y comunistas, mismos que pocos años atrás eran el centro de la crítica eclesial.

En un principio, las referencias al "alemanismo", es decir, al gobierno y los seguidores del presidente Miguel Alemán, se mezclaban todavía con ataques al comunismo y acusaban a los dirigentes políticos de ser los culpables de su avance.[52] Sin embargo, a medida que pasaba el tiempo, el temor al comunismo desaparecía y en su lugar quedaba la crítica al régimen corrupto así como al Estado intervencionista. Se hacía referencia a épocas pasadas y se afirmaba que para remediar abusos tales como las expropiaciones de bienes "se necesitan gobiernos limpios, que se rijan por los verdaderos principios de la justicia social".[53]

A esta radicalización relativa contribuyeron las conclusiones de la X Asamblea Nacional de la Acción Católica dedicadas totalmente a la cuestión social. Los cinco capítulos de las conclusiones trataban los siguientes temas: *1*) Aspectos de la Doctrina Social que deben difundirse; *2*) Método eficaz para la difusión de la doctrina social católica; *3*) Práctica de la doctrina social católica; *4*) Obras sociales y asistenciales viables, y *5*) Formación de dirigentes católicos sociales.[54]

De esa manera la Acción Católica se lanzó abiertamente a la crítica del sistema, en ocasiones sobre puntos específicos que afectaban a la población como "el alza inmoderada de precios",[55] o "la desigualdad al interior de la sociedad mexicana",[56] pero muchas veces también de manera más general, reprobando "los abusos que el capitalismo ha cometido con la propiedad privada y con el capital, mas no condena a éstos".[57]

La crítica contra el capital no se apartaba, por supuesto, de la doctrina social de la Iglesia, la cual no condena el sistema como tal (como lo hace con el comunismo), sino los excesos del capitalismo salvaje, originados en el individualismo liberal. Por lo mismo, las enseñanzas eclesiales trataban de hacer recaer la responsabilidad de la situación en las "clases dirigentes", noción voluntariamente ambigua que englobaba tanto a los grupos capitalistas como a los miembros del gobierno.[58] Al mismo tiempo, subsistía una cierta

tentación xenófoba, ligada todavía a un proyecto nacionalista y a la corriente de inversionistas extranjeros que durante esos años se lanzaron a crear filiales de sus empresas para aprovechar el mercado mexicano. Se afirmaba que no bastaba que México fuera un país agricultor, pues la vida moderna había creado necesidades humanas que sólo la industria puede satisfacer. El problema radicaba en que dichos productos se importaban o se producían en el país, aunque en general con dinero y bajo la dirección extranjeros: "Esto debe ir desapareciendo gradualmente […] y todo mexicano, en igualdad de condiciones debe preferir para su consumo lo nacional a lo extranjero".[59]

En ocasiones, la campaña de moralización se mezclaba también con una vaga y difusa crítica a los inversionistas extranjeros. Se afirmaba por ejemplo que había mujeres que trabajaban en oficinas y comercios "donde corre peligro su misma virtud". También se hablaba de otras mujeres que eran explotadas por industriales sin conciencia, "muchas veces en talleres de poca apariencia, en manos, las más de las ocasiones, de extranjeros sin el menor amor a la patria que los ha acogido".[60]

Ese tipo de declaraciones define claramente los límites y las características de los miembros de la Acción Católica. En gran medida grupos de clases medias, pero algunos de ellos también pequeños o medianos empresarios; la crítica era entonces contra un cierto tipo de capitalismo y un cierto tipo de capitalistas, no pocas veces señalados como extranjeros, lo cual refleja la transformación que en esos años sufría el aparato productivo mexicano.

Ahora bien, si se sitúan estos ataques en su contexto, no se puede negar que además de representar un relativo giro en las normalmente cautelosas posiciones eclesiales, las críticas en sí eran bastante duras y cuestionaron tempranamente un modelo de desarrollo orientado al crecimiento económico que dejaba de lado la justicia social. Es entonces inexacto pretender que la Iglesia se alió con el Estado, por lo menos entre 1950 y 1958. De hecho, lo anterior hace necesario revisar las hipótesis relativas a la extensión y características del llamado *modus vivendi*.

En realidad, desde épocas tempranas —como se ha dicho anteriormente— algunos sectores eclesiales llamaban la atención acerca de la necesidad de rescatar y resaltar la doctrina social de la Iglesia, en gran medida relegada por la jerarquía católica. Tal fue el caso de los jesuitas, quienes desde su Congregación General XXVIII, en 1938, comenzaron a manifestar la urgencia de promover el apostolado social. Lo novedoso en este caso, para los jesuitas mexicanos, era que este apostolado pretendía desviarse de la tradicional asistencia social y se orientaba hacia "otra clase de pobres […] el trabajador u obrero que no recibe el salario suficiente".[61] Sin embargo, parece ser que fue necesario esperar otra Congregación General, la XXIX, celebrada en 1946, para que los proyectos de promoción social tomaran forma. En el Decreto de esa Congregación se sostenía que, una vez terminada la guerra, "se organizaban partidos obreros que acaparaban las filas obreras" y que era propio de la Compañía no perdonarse trabajo ni esfuerzo para "ayudar a restablecer un orden social recto", por lo cual se llamaba a la formación de Centros de Acción y de Estudios Sociales y a poner en práctica las doctrinas sociales de los pontífices León XIII y Pío XI.[62]

No descubrían los jesuitas en esta época la doctrina social de la Iglesia. De hecho, muchos de ellos habían sido sus principales difusores en México en las primeras décadas de este siglo.[63] Pero a partir de esa fecha, la Compañía de Jesús concentró gran parte de sus facultades organizativas a desarrollar lo que llamarían “apostolado social”. Dichos esfuerzos nacionales se vieron apoyados por la política global de la Compañía reflejada en la carta sobre el apostolado social enviada en 1949 por el prepósito general Juan Bautista Janssens. El 1º de mayo de 1956 se creó en Torreón, Coah., un centro social para obreros bajo la dirección del padre Carlos de la Torre, quien había sido enviado a Vanves, Francia, para especializarse en cuestiones sociales. Posteriormente, en 1958, después de la visita del padre Foyaca, enviado por el prepósito general, se cambió de nombre al centro y fue creado uno similar (Centro de Información y Acción Social) en la ciudad de México, para apoyar con sus trabajos al Secretariado Social Nacional del episcopado.[64]

No es difícil imaginar, por lo tanto, el cambio de actitud del clero motivado por la reorientación general de la Iglesia en México.

Dentro de este contexto tuvo particular significado la celebración en Tepoztlán, Mor., de la 1ª Semana Rural Nacional, organizada por el Consejo de Campesinos de Acción Católica Mexicana, del 11 al 15 de enero de 1951. En esa semana se trataron cuestiones como el crédito, la vinculación a la tierra y la alimentación, y los participantes escucharon los mismos discursos de siempre contra el laicismo y el comunismo. Lo que provocó la alarma de los sectores anticlericales no fue eso, sino la declarada intención de la jerarquía —por medio de la ACM— de establecer un sistema crediticio para el campesino mexicano. Se habló de un patronato central de Acción Católica con sucursales en todas las regiones agrícolas, y de cajas rurales para créditos pequeños.[65] A pesar de todo, los proyectos eclesiales no prosperaron, por lo menos en la forma planeada. Las razones de ello deben haber sido muy variadas, desde la complejidad para establecer un sistema de ese tipo hasta la oposición gubernamental.

El caso de las cajas rurales puede ilustrar en cierta medida los límites de participación eclesial en cuestiones sociales, sobre todo en relación con el Estado. En efecto, la cuestión crediticia es un punto neurálgico por medio del cual el Estado mexicano ha podido mantener el control del movimiento campesino organizado. El establecimiento de un sistema de crédito (o financiero) católico hubiera significado la instalación de una concurrencia directa del Banco de Crédito Ejidal (o al Banrural), por ejemplo. Además, independientemente de la oposición gubernamental, el sistema de crédito católico hubiera encontrado, por lo menos, las mismas dificultades que los sistemas bancarios oficiales tenían con los ejidatarios; sobre todo el hecho de no poder ofrecer sus tierras como garantía, ya que no les pertenecen. Por otro lado, los pequeños propietarios, en la medida que podían ofrecer dichas garantías, ya estaban cubiertos por la banca privada. Lo anterior no significa que las cajas populares no hayan conocido un cierto desarrollo, como es el caso de la “Caja Popular Lagunera”, manejada por el Centro de Información y Acción Social (CIAS), de la Compañía de Jesús y que en 1961 declaraba tener 2 000 socios y otorgar préstamos por más de 1 500 000 pesos.[66] Era ésta una cantidad

considerable para la época (más de 100 000 dólares), pero no podía competir con el sistema bancario privado, ni con el oficial.

Quizá razones parecidas impidieron también el desarrollo de un sindicalismo católico, aunque había que prevenirse contra un paralelismo superficial.

7. *Catolicismo y sindicalismo*

El Estado se opuso siempre a la creación de un sindicalismo católico, así como a la formación de un movimiento obrero independiente, sin importar su signo. Sin embargo, lo anterior no explica totalmente la práctica inexistencia del primero, pues también hubo razones internas en el mundo eclesial que obstaculizaron su desarrollo.

La Acción Católica Mexicana, por ejemplo, siempre manifestó su desconfianza ante los movimientos sindicales y en esto parece haber estado de acuerdo la mayoría de la jerarquía. Los llamados a organizarse se acompañaban siempre de todas las tradicionales advertencias antisindicales de la doctrina social de la Iglesia.[67] En segundo lugar, en esta época la Iglesia mexicana en general conservaba una visión social mucho más cercana al corporativismo que al sindicalismo, pues pugnaba no solamente por la organización de los obreros, sino también por la de los empleados y por la patronal.[68] Los obreros no tenían, por lo tanto, motivos especiales para considerar que un sindicato católico defendería mejor sus intereses que uno oficial.

La Acción Católica creía que el movimiento sindicalista en México había procedido frecuentemente en forma arbitraria debido a la infiltración de principios marxistas y que se había orientado más hacia intereses políticos que a defender los intereses de los trabajadores, en beneficio de líderes corruptos y en perjuicio de la empresa.

La desconfianza se dirigía entonces hacia el movimiento sindicalista de signo oficial y de manera paralela a los pocos sindicatos independientes de izquierda. Sin embargo, además de esto era evidente que los dirigentes de la Acción Católica Mexicana no estaban interesados en promover el endurecimiento de las posiciones obreras.

El caso del derecho de huelga, aceptado por León XIII y Pío XI, ejemplifica dicha situación. Los dirigentes de la ACM no negaban el derecho a la huelga como instrumento de presión laboral, pero lo sometían a una serie de condiciones que hacían su uso un caso extremo y, por lo tanto, una práctica poco común:

> […] se infiere con toda claridad que sólo será permitida en caso de injusticia efectiva e inminente, y esto en el supuesto caso de que ningún otro medio más moderado esté al alcance con probabilidades de éxito. La huelga, por lo tanto, será el último medio de que los obreros pueden disponer como defensa de sus intereses amenazados.
>
> Tal consideración nos facilita la forma de apreciar ciertos movimientos huelguísticos en nuestros días que se han convertido en un medio habitual, permanente dentro de nuestras organizaciones obreras.[69]

La Iglesia proponía en contrapartida el establecimiento de un sindicalismo católico, cuya característica principal debía ser el abandono de la lucha de clases. Además de los llamados al orden y la disciplina social, el sindicalismo católico suponía “la justa

orientación de estas fuerzas hacia el verdadero e integral bien de los obreros”,[70] lo que significaba en otros términos, la confesionalización abierta del movimiento obrero con objeto de reunir en una sola esfera (integral) la vida religiosa y la vida sindical.

Este débil llamado a la formación de un sindicalismo católico en México estaba destinado al fracaso por múltiples razones. Ya se ha hecho mención a la férrea oposición del Estado y de las centrales sindicales pertenecientes al partido oficial. Habría que agregar las centrales sindicales independientes —en general de izquierda— igualmente opuestas a cualquier desarrollo de un sindicalismo confesional. Quedaban entonces sólo algunos núcleos del llamado sindicalismo blanco concentrado en su mayor parte en la ciudad de Monterrey. Pero aun allí fue difícil la implantación de sindicatos católicos porque —como se ha visto— ni los dirigentes católicos tenían particular interés en orientar sus esfuerzos en desarrollar un esfuerzo sindical, ni los obreros veían necesariamente dicha posibilidad como la mejor manera para solucionar sus problemas.

Las circunstancias en que se desarrollaron estos intentos fueron obligando a la Iglesia a adoptar una posición que respondiera a la realidad nacional. De esa manera, los dirigentes católicos comenzaron a ver un esquema de obreros católicos en sindicatos neutros bajo la supervisión del prelado local.[71] Se llegaron incluso a establecer las condiciones necesarias para el entendimiento entre sindicatos cristianos y sindicatos neutros o socialistas.[72]

En términos generales, sin embargo, los pocos frutos del esfuerzo por organizar un movimiento sindical católico provocaron una paulatina tendencia a favorecer organizaciones piadosas o devocionales, como la Asociación Nacional Guadalupana de Trabajadores o la Asociación de Obreros Guadalupanos.[73] Estas organizaciones se fundaron, por lo menos oficialmente, con la intención de fomentar la vida religiosa de los obreros y como tal permanecieron con posterioridad. La Asociación de Obreros Guadalupanos, por ejemplo, la cual afirmaba contar con 5 000 000 de miembros en 1956, sostenía que la meta de sus trabajos era “combatir el comunismo y procurar diligentemente la unión entre los patrones y obreros”.[74] Sus esfuerzos se concentraban en la devoción a la Virgen de Guadalupe, en la movilización de sus miembros con ocasión de las peregrinaciones del 12 de diciembre y en la celebración de misas en las fábricas.[75]

De esta manera, los 5 000 000 de miembros de la Asociación de Obreros Guadalupanos tal vez existían, pero su actuación social no era como obreros, sino como devotos de la Virgen de Guadalupe. Seguramente que gran parte de estos obreros (suponiendo que lo fueran) formaban parte de sindicatos oficiales en los que sí participaban como obreros, es decir, defendiendo sus intereses de clase o simplemente sindicales. Por eso, en realidad no se puede afirmar que los dirigentes eclesiales en México hayan favorecido la creación de un sindicalismo católico. Si alguna vez hubo esa intención, las reticencias internas y las limitaciones externas acabaron por frustrar las débiles iniciativas. Así, a medida que pasó el tiempo, la jerarquía se mostraría cada vez menos entusiasta por dedicar sus esfuerzos a un terreno tan poco fértil y, sobre todo, capaz de provocar un conflicto abierto con el Estado.

No hay que menospreciar, sin embargo, los esfuerzos del episcopado y de la Acción Católica por encontrar, dentro de la reorientación general de la Iglesia, un camino particular, alejado de las posiciones liberales del Estado, así como de las posiciones integristas (no integrales) de ciertos grupos católicos de tendencia abiertamente conservadora. La jerarquía intentaba responder con su nueva estrategia a los grupos integristas que criticaban una supuesta alianza con el Estado, pero igualmente a los sectores liberales o conservadores que veían con desconfianza los intentos eclesiales por desarrollar un discurso social crítico de las estructuras existentes. Por eso los cursos impartidos por la ONIR y la Acción Católica advertían que el sacerdote debería armarse de valor para enfrentarse no sólo a quienes pudiera juzgar enemigos, sino además, y quizá mayormente,

> […] para arrostrar los escándalos de no pocos entre los mismos católicos que, juzgándose lesionados en sus propios intereses, no dudarán en más de alguna ocasión de llamar al sacerdote que se ocupe de proclamar la verdad católica en el campo social de elemento peligroso contagiado de comunismo.[76]

Diversas declaraciones en ese sentido[77] muestran que el despliegue de actividad de la Iglesia en el área social era mal visto por algunos grupos. Ahora bien, ¿quiénes podrían considerar negativa la reorientación general de la Iglesia? Básicamente los católicos pragmáticos o los liberales que, por un lado, estaban conformes con la separación entre lo social y lo religioso y, por el otro, juzgaban que sus intereses materiales estaban bastante bien defendidos por el Estado, por medio del control ejercido sobre los sindicatos oficiales y el incipiente sindicalismo independiente.

Por otra parte, la jerarquía católica tenía que hacer frente a los grupos integristas que se oponían a cualquier forma de colaboración con el Estado y buscaban incluso un conflicto abierto, como en la época de la guerra cristera. De hecho, algunos de los antiguos miembros de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, ACJM, quienes habían participado activamente en la insurrección cristera, formaron en 1940 una organización llamada Integrismo Nacional, que nunca alcanzó a reproducirse, pero que llegó en ocasiones a presionar a los miembros más prominentes del episcopado.[78]

De cualquier manera, para 1952 la Iglesia en México había concretado la primera fase de su reorientación estratégica, consistente básicamente en la demarcación ideológica frente al Estado en lo referente a la cuestión social. Significaba de hecho el fin de la etapa llamada *modus vivendi* en la que la jerarquía, a cambio de una tregua social y de una esperanza de abrogación de las leyes anticlericales, ofreció un apoyo casi irrestricto al Estado. Al descubrirse paulatinamente las desventajas de una relación de ese tipo, el episcopado y los dirigentes católicos decidieron marcar sus diferencias y recuperar en cierta forma su "autonomía" ideológica. En 1952 dicho proceso parecía claramente definido y, más importante aún, se había logrado sin poner en duda los logros adquiridos en el periodo anterior. Los años siguientes habrían de definir con toda claridad esta tendencia e incluso harían que la jerarquía católica experimentara nuevas posibilidades en las áreas social y política.

B. Cambio sexenal y reorganización eclesial

Una de las características principales del sistema político mexicano, desde el gobierno del general Cárdenas, es su carácter sexenal. Los cambios presidenciales marcan en ocasiones giros importantes en la política estatal. Por ello, la mayor parte de las instituciones de la sociedad mexicana siguen atentamente las declaraciones y acciones de los nuevos dirigentes en cada cambio de gobierno. La conducción de los asuntos de la Iglesia en México no escapa a esta lógica. Por la misma razón, cada seis años, antes y después de las elecciones presidenciales, y especialmente al iniciarse la administración de un nuevo gobierno, éste se ve sometido a una serie de presiones, muchas de las cuales tienen como objetivo "medir fuerzas" y delimitar los márgenes de acción de ambas instituciones. Esto sucede con los grupos patronales, los sindicatos oficiales e independientes, los inversionistas extranjeros, los gobiernos estatales, etc. La Iglesia —insistimos— no es una excepción a esta regla. Por lo mismo, en la nueva estrategia eclesial estaba forzosamente previsto el eventual cambio de gobierno, que habría de producirse en diciembre de 1952.

El candidato del PRI a la Presidencia —cuya victoria en las elecciones de julio de 1952 era casi un hecho— fue Adolfo Ruiz Cortines, quien buena parte del sexenio anterior había estado al frente de la Secretaría de Gobernación, encargada de tratar los asuntos relacionados con las Iglesias. Por lo tanto, se puede suponer que Ruiz Cortines era —además del presidente Miguel Alemán— quien mejor conocía el expediente eclesial.

Adolfo Ruiz Cortines, contrariamente a Miguel Alemán, quizá como resultado del inicial alejamiento eclesial, aunque más probablemente por convicción ideológica propia, no recuperó la política de acercamiento informal llevada a cabo por su antecesor. Es difícil saber si la actitud del nuevo presidente acentuó el enfriamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, o si éste era ya un proceso independiente de los cambios gubernamentales.

En todo caso, Ruiz Cortines reanudó la práctica liberal de los presidentes mexicanos de declararse en favor de "las libertades de expresión, de pensamiento, de prensa, de creencia y de crítica",[79] al mismo tiempo que establecía una estricta separación entre los asuntos de gobierno y los clericales, incluso en su vida privada, lo cual no había sido el caso en los sexenios anteriores.[80]

En su primer discurso como candidato del PRI, Ruiz Cortines apenas hizo una pequeña alusión "a los aspectos espirituales y morales"[81] de la vida colectiva. En realidad, Ruiz Cortines no hacía sino renovar la actitud del gobierno mexicano anterior al *modus vivendi,* la cual ignoraba oficialmente la presencia de la Iglesia, buscando con ello minimizar su influencia social, al mismo tiempo que se desconocían sus reivindicaciones legales. Esta actitud se hizo evidente desde el periodo inmediato anterior a la candidatura de Ruiz Cortines, cuando éste fungía todavía como secretario de Gobernación.

La jerarquía eclesiástica, por su parte, continuaba con su habitual política cautelosa en todo lo que se refería al gobierno. En enero de 1951, el visitador apostólico, monseñor

Guillermo Piani, declaró que si antes la resistencia de los católicos se explicaba, "hoy no puede explicarse la oposición sistemática a un régimen decoroso, que ha rodeado a la Iglesia de atenciones y de consideraciones".[82]

Sin embargo, los liberales veían con extrema desconfianza incluso tales declaraciones. A raíz de una disputa entre católicos liberales y sinarquistas por las declaraciones de Piani, algunos liberales consideraron que se expresaba así claramente el designio de la Iglesia en México: "absorber al poder público y a las instituciones de la vida civil".[83]

Poco después, en marzo de 1951, Pío XII nombró delegado apostólico a monseñor Piani, quien hasta ese momento tenía carácter de visitador y encargado de Negocios de la Delegación. Como se puede suponer, la noticia provocó en los medios interesados una gran curiosidad, incrementada por un relativo desconocimiento acerca de la trascendencia de dicho nombramiento. Algunos periódicos capitalinos comenzaron a conjeturar acerca del supuesto carácter diplomático del delegado apostólico, en especial los más cercanos a las tesis clericales, como *Excélsior* o *Novedades.*

El 27 de marzo apareció en la segunda edición de *Últimas Noticias de Excélsior* una entrevista a monseñor Piani. Al referirse a las diferencias entre el antiguo y el nuevo cargo, el periódico citó al delegado diciendo que no había ninguna, puesto que sus funciones eran las mismas, excepto que ahora eran oficiales, ya que se equiparaban "a las naciones que tienen relaciones diplomáticas con la Santa Sede, tales como los Estados Unidos y el Canadá. Y por este medio la nación está representada oficialmente".[84]

Como era de esperarse, la reacción gubernamental fue inmediata. El oficial mayor de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Alfonso Guerra, encargado del despacho en ausencia del secretario Manuel Tello, convocó al delegado apostólico para pedirle explicaciones.

Monseñor Piani dijo que el redactor del periódico había alterado sustancialmente el contenido de la entrevista, pues nunca había afirmado que sus funciones fueran oficiales y, por el contrario, sí había dicho que la representación pontificia en México era equiparable a la que se mantenía con naciones como los Estados Unidos, Canadá e Inglaterra. Piani agregó "que nunca ha pretendido tener ante el gobierno mexicano una representación que nadie en los medios oficiales le reconoce o le concede".[85] El oficial mayor de la Secretaría de Relaciones Exteriores le pidió en consecuencia que enviara a *Excélsior* una nota aclaratoria.

Ese incidente muestra hasta qué punto la tensión había aumentado durante esos años. Cabe recordar que la carta del episcopado sobre los 60 años de la *Rerum novarum* —de la que ya se ha hablado— apareció en mayo de 1951 y que la campaña moralizadora también tomó forma en ese año. Por esta razón, se explica la reacción del gobierno que se encontraba presionado por los elementos y grupos liberales, para contener lo que se veía como una ofensiva clerical. En realidad, como se ha visto, éste no era más que un intento de los dirigentes católicos por liberarse de una relación que los hacía dependientes de la cultura liberal de la Revolución mexicana. Para los liberales, por el contrario, el lento proceso de liquidación del *modus vivendi* aparecía como un nuevo intento eclesial por recuperar posiciones perdidas y, por lo tanto, como un ataque a las instituciones

legales emanadas de las Leyes de Reforma y de la Constitución de 1917.

Quizá para evitar la agravación del conflicto o para calmar las crecientes tensiones políticas en vísperas de la selección del candidato del partido oficial, el arzobispo Martínez sostuvo el 31 de julio de 1951, a propósito de varias preguntas que se le habían hecho a los obispos, que juzgaba conveniente declarar "que la actitud de la Iglesia católica en México es apolítica en el sentido de que no se adhiere a ningún candidato", pero exhortaba a los católicos a que cumplieran sus deberes de ciudadanos votando por los candidatos que juzgasen "más convenientes para el bien de la patria, conforme a las normas de la Iglesia".[86]

Según la revista *Tiempo,* "un órgano periodístico deseoso de aclarar el alcance de las palabras del primado", le había hecho maliciosamente dos preguntas. La primera, que si la Iglesia católica era apolítica en el sentido que se indicaba, ¿en qué sentido no lo era?, y la segunda, que, ¿cuáles eran las normas de la Iglesia conforme a las que debían escoger los ciudadanos a sus candidatos? El arzobispo Martínez se negó a responder a estas interrogantes.[87]

Dichas preguntas eran evidentemente una provocación de los liberales, quienes, a pesar de todo, no lograron que el arzobispo cayera en ella. Por el contrario, las declaraciones de monseñor Martínez pretendían calmar la tensión entre el clero y los liberales. Era una manera de enfriar el caldeado ambiente, producto del calendario político mexicano, para evitar que la cuestión eclesial resurgiera como tema de primera línea en la inminente campaña presidencial. Podía significar también un intento por aminorar el rápido deterioro de las relaciones Iglesia-Estado. Pero también es probable que dicha posición reflejara al mismo tiempo una voluntad, vaticana y nacional, de retirarse después de un choque hasta cierto punto duro, para reorganizarse en lo interno y enfrentar un nuevo tipo de relación de la Iglesia católica con la sociedad mexicana.

1. *El cambio de gobierno*

La tregua extraoficialmente declarada por el arzobispo Martínez, en julio de 1951, duró de hecho todo el periodo electoral. Quizá ha sido ésta la ocasión durante los últimos 50 años en que la Iglesia se mantuvo más alejada de las urnas y de la vida política.

La Acción Católica sólo pidió a sus miembros que no se refugiaran en el abstencionismo y que participaran "votando por aquel candidato que según su conciencia sea más digno de ocupar la Presidencia de la República".[88]

Sin embargo, pasadas las elecciones, la Iglesia volvió a la carga para exigir nuevamente la "reforma educativa", la cual suponía la derogación del artículo 3º de la Constitución. En realidad, la Iglesia nunca había dejado de insistir sobre este punto[89] mediante la Acción Católica y la Unión Nacional de Padres de Familia. Pero en vísperas de la transferencia de poder, la presión ejercida aumentó. Los dirigentes católicos promovieron una manifestación el 9 de noviembre de 1952, en donde las organizaciones participantes pronunciaron discursos contra el laicismo educativo.[90] Por ese motivo y

por otras quejas relacionadas con censuras ejercidas por la Secretaría de Gobernación concernientes a cuestiones eclesiales, el licenciado Ernesto P. Uruchurtu, entonces secretario de Gobernación, declaró que no había "ningún motivo para sospechar siquiera que pueda existir el propósito de alterar la política del gobierno en materia religiosa",[91] lo cual dejaba la cuestión intencionalmente ambigua, pues la actitud de los censores de la Secretaría de Gobernación había sido en particular severa.

El arzobispo de México tuvo que declarar ante *Excélsior,* en un tono defensivo poco común, que se estaba sembrando en los católicos, "quizá por motivos políticos", el temor de que en el siguiente periodo presidencial "se limitarán las libertades de que actualmente disfrutamos", por lo que juzgaba conveniente exhortar a los católicos a la tranquilidad, esperando que en el próximo periodo presidencial se continuara "la táctica de los últimos regímenes en favor de la libertad religiosa".[92]

Monseñor Martínez mostraba así la clara conciencia de la jerarquía católica de las circunstancias un tanto excepcionales que habían favorecido la mejoría de relaciones.

De cualquier manera, la prueba de fuerza entablada por los dirigentes católicos en vísperas del cambio de gobierno les fue finalmente desfavorable, pues las diversas manifestaciones organizadas por ella, sobre todo en México, Toluca, Aguascalientes y Guadalajara, encontraron una rotunda negativa y un endurecimiento gubernamental que rompía con las anteriores actitudes de aparente complicidad. Desde ese momento quedó claro que el gobierno del presidente Ruiz Cortines pretendía aplicar la legislación de manera más estricta que los dos gobiernos anteriores. ¿Hasta qué punto?: la Iglesia sólo lo sabría con el tiempo, a medida que transcurriera el sexenio.

En realidad, Ruiz Cortines no buscaba regresar a la era callista de las persecuciones, sino a una separación más neta y definida de las actividades de la Iglesia y del Estado, dentro de un marco de tolerancia general. Era, de alguna forma, el regreso a la tradición liberal que pretendía confinar la religión a la esfera de la vida privada. En consecuencia, se excluía a la Iglesia de toda participación en las cuestiones públicas. No tardaría mucho la Iglesia en reaccionar frente a este esquema, adoptando posiciones más combativas. Pero en un primer momento, la Iglesia tuvo que retirarse de la batalla. A principios de 1953, el arzobispo primado de México difundió una circular en la que exhortaba a todos los católicos del país a que se abstuvieran de exhibir imágenes, estandartes u otros símbolos religiosos en la vía pública, así como de realizar peregrinaciones, romerías u otros actos de culto externos.[93]

El hecho anterior marcó el fin de la prueba de fuerza entre la Iglesia y el gobierno de Ruiz Cortines. Era la segunda vez en menos de tres años que la Iglesia tenía que batirse en retirada ante la férrea reacción de los sectores liberales. Pero, además, anunciaba claramente el fin del *modus vivendi* y el nuevo tipo de relación que se establecería, por lo menos durante el sexenio que se iniciaba. La Iglesia, algo confusa, decidiría replegarse para diseñar una nueva estrategia.

2. *Cultura católica: integralidad e intransigencia*

Un acto de particular importancia para el catolicismo mexicano, el cual permite observar las variadas posiciones dentro de la Iglesia en México durante esa época, fue el Primer Congreso Nacional de Cultura Católica, celebrado en Guadalajara del 18 al 25 de enero de 1953. Participaron en él miembros importantes de la jerarquía, como el auditor de la delegación apostólica, Gastón Mojaisky; el arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera; el subdirector pontificio de la Acción Católica, Rafael Dávila Vilchis, y algunas figuras nuevas del episcopado, como Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca; Salvador Quezada, obispo de Aguascalientes; Javier Nuño, de Zacatecas, y José Villalón, obispo auxiliar de México. Otros miembros sobresalientes del clero que participaron activamente fueron el canónigo José Ruiz Medrano y el jesuita Julio Vértiz, quien —como se recordará— había asesorado a la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, a fines de la década de los años treinta.

La participación seglar no desmerecía frente a la del clero, pues asistieron al Congreso personalidades como Efraín González Luna, fundador y reciente candidato del PAN a la Presidencia, el español José Gallegos Rocafull, Agustín Reyes Ponce, Wenceslao Torres Landa y el antiguo dirigente estudiantil católico, Daniel Kuri Breña, entre otros. [94]

El Congreso, reunido para estudiar diversos temas relacionados con “la cultura”, desde educación hasta radio, cine y televisión, permitió, por la vaguedad del concepto, la expresión de la relativa diversidad de posiciones del catolicismo mexicano. Fortaleció además la idea, importada del mundo católico europeo“intransigente”, de que México no podía tener otra cultura, sino la cristiana, y que ésta debía desplazar a las corrientes modernas, como el comunismo, el neokantismo, el historicismo y el existencialismo.[95]

Algunos participantes, como el obispo Méndez Arceo, al referirse a la cultura, le daban más bien la connotación restringida, lo cual en el contexto del Congreso implicaba una posición más abierta a la pluralidad del mundo moderno. Pero otros, como Ruiz Medrano, arremetían contra “las efímeras filosofías modernas” y le oponían la cultura católica como modelo de integración.

Otros participantes se dedicaron a atacar al Estado mexicano, basándose en las cifras económicas que demostraban la desigualdad social. Igualmente criticadas fueron las leyes anticlericales mexicanas, y en especial el artículo 3º, al que se calificó de “monstruoso” y se señaló “con aplauso de los congresistas, como ‘un deshonor para México’”.[96] El representante del delegado apostólico en México, monseñor Gastón Mojaisky, declaró: “Estamos en la primavera de la Iglesia; éste es el momento crucial de nuestra historia y nos hallamos resueltos a reconquistar el mundo”.[97]

Este grito de batalla era quizá prematuro para la Iglesia mexicana. Pero de cualquier manera, el Congreso mostraba un proceso ya iniciado de diferenciación ideológica frente a las posiciones del Estado liberal-revolucionario mexicano.

En términos generales, este proceso de diferenciación ideológica consistió en el retorno de las tesis acerca de la integridad católica. Esto se hizo evidente no sólo en el Congreso de Cultura Católica, sino en otras manifestaciones clericales como la X Asamblea Nacional de Asistentes Eclesiásticos de la Acción Católica.[98] Entre los grupos

regionales, los que mantenían la orientación intransigente eran generalmente los de la región del Bajío y en particular los delegados de Guadalajara. En el Congreso de Cultura Católica, por ejemplo, Efraín González Luna había atacado a los católicos "que todavía tienen prácticamente criterio liberal"[99], y en la Asamblea de Asistentes Eclesiásticos fue la Delegación de Guadalajara la que propuso entre otras cosas una "Orientación ideológica sobre integridad católica. Ej.: en el respeto y sumisión a la Jerarquía, en el campo cívico, etcétera".[100]

Era, en suma, un retorno discreto, pero decidido, a las posiciones integrales e intransigentes de la época anterior al *modus vivendi*. Por supuesto, era un retorno con las diferencias que suponía el paso del tiempo y la evolución de la sociedad. Así, la misma delegación de Guadalajara que pedía la integridad católica urgía, "dada la desorientación liberal en que vivimos" a que la ACM "tome en realidad la misión orientadora por los medios modernos: sobre todo (prensa, radio, etc.)". En otras palabras, el retorno a la integralidad e intransigencia católicas no suponía un rechazo de las técnicas o instrumentos modernos, ni mucho menos un rechazo a la realidad social. Era apenas una negación de las concepciones filosóficas que había engendrado el mundo moderno, básicamente el liberalismo de las revoluciones norteamericana y francesa y el materialismo marxista. No era un intento por regresar al régimen medieval, sino la recuperación de un proyecto de cristiandad integral, que por fuerza incluía una estrategia política y social independiente de las concepciones modernas.

La factibilidad de dicho proyecto podía ser cuestionable y lo sería aún más con los resultados del Concilio Vaticano II. Sin embargo, es importante observar que durante buena parte de la década de los años cincuenta la Iglesia en México se encontraba inmersa en un proceso de alejamiento de las concepciones modernistas y en busca de "la solución integral […] para asegurar el nuevo orden social cristiano".[101]

3. *El nuevo orden social*

Una vez que fueron definidas las características y los límites del rompimiento con el Estado, la jerarquía católica en México lanzó una inmensa campaña de concientización de la opinión pública, destinada a esclarecer la nueva relación con el régimen revolucionario y a definir la cuestión de las lealtades.

Para hacer lo anterior, la Iglesia no tuvo dificultad en encontrar dentro de su arsenal las armas teóricas necesarias. Todo, o casi todo, estaba ahí: la concepción cristiana del Estado, del derecho a la rebelión, de la integralidad católica, etc. Sólo fue indispensable quitar el polvo que algunos años de *modus vivendi* habían acumulado. Los instrumentos preferidos en esta campaña fueron, como siempre, la Acción Católica y el conjunto de organizaciones seglares o semiconfesionales de todo el país.

El episcopado mantenía la idea del mutuo respeto necesario entre la Iglesia y el Estado, por ser sociedades perfectas. Sin embargo, se aclaraba que "lo religioso es superior a lo civil",[102] negando de esta manera cualquier acuerdo con el Estado que no

fuera el de la sumisión ante la autoridad divina, porque, decían, “caminaría mejor la sociedad civil, serían más felices y más libres los ciudadanos si sus superiores civiles se dejaran guiar en todo por el Código del Evangelio”.[103]

Según este esquema, divulgado ampliamente por la ACM, los fieles tenían ante el Estado principalmente cuatro obligaciones como ciudadanos: *1*) la debida sujeción; *2*) el pago de los impuestos “mientras no sean abiertamente injustos”; *3*) prestar el servicio militar, y *4*) elegir a los más dignos, que serían “los que salvaguardan los derechos de Dios y de la Iglesia”.[104]

De esta manera, era deber de los gobernantes “reconocer a la Iglesia y ayudarle a obtener más fácilmente su fin sobrenatural. Deben evitar la promulgación de leyes inicuas”.[105] Además, la Iglesia exigía obrar de común acuerdo con el Estado en asuntos mixtos o de interés común, como la educación y el matrimonio.[106]

La separación de la Iglesia y el Estado era, por lo tanto, tolerada como un mal menor, pero se le condenaba como doctrina y se prohibía a los católicos defender esa tesis, apoyándose en el *Syllabus*.[107]

Había sin embargo algunos pensadores católicos que todavía buscaban una solución de compromiso con el Estado. Negaban la tesis liberal de separación, pero también refutaban la de la subordinación de una institución a otra. Proponían, a su vez, “un recto término medio” en el que imperase la unión mutua y la concordia.[108]

Pese a todo, estas opiniones eran raras y, a medida que pasaba el tiempo, las posiciones clericales se endurecían. De la tesis del respeto mutuo los intelectuales católicos pasaron a exigir la instauración de un Estado cristiano que estuviese “al servicio de la sociedad” y “respetase la persona humana”. Dicho Estado, se afirmaba, era aquel que profesaba “sin ridículos temores, la verdadera religión, que es la católica: que no mira por igual a todos los cultos, aunque a veces se pueden tolerar algunos”.[109]

Retomando las enseñanzas de León XIII, los dirigentes de Acción Católica aseveraban que el Estado político tenía la obligación de admitir y profesar “aquella ley y prácticas de culto divino que el mismo Dios ha demostrado que quiere”, es decir la católica. De esto se desprendía, además, “que el hombre no puede elegir la religión que le agrade”.[110]

Cabe aclarar que esta obligación del hombre de profesar el catolicismo no conducía necesariamente a la represión de las otras religiones. Se trataba de una condena espiritual a la concepción liberal de la religión. Para la Iglesia católica el hombre tiene la libertad moral para creer o dejar de creer en los mandamientos de Dios, pero al no acatarlos responderá por ello en el juicio final. Para el liberalismo, esto sería por supuesto una concepción restringida de la libertad, pero para la mayoría de los católicos intelectuales de la época admitir otro tipo de libertad significaba sucumbir ante la filosofía liberal.

En realidad, lo que esta lucha sacaba a descubierto era la creciente disputa entre la jerarquía católica, que retomaba posiciones integralistas e intransigentes, y el gobierno emanado de la Revolución, que había endurecido igualmente su posición liberal.

La batalla de la jerarquía se daba, sin embargo, en el dominio filosófico, pues esto le permitía criticar no sólo a los grupos liberales no-religiosos, sino también, y quizá

especialmente, a los católicos-liberales y conciliadores que habían hecho posible el *modus vivendi:*

> Hoy abundan gentes que se llaman católicos, pero que piensan como protestantes, como liberales, etc., que niegan la autoridad docente de la Iglesia, que le niegan su derecho a enseñar, a orientar y normar las cuestiones sociales y políticas, que le niegan el derecho de poseer. ¡Ésos no son católicos![111]

El origen de todos los males estaba para la jerarquía, como siempre, en el liberalismo, al sostener éste que la religión era asunto privado, que el Estado debía separarse de la religión y que el hombre podía elegir la religión que más le agradase.[112]

Algunos dirigentes católicos rechazaban en conjunto tales posiciones y proponían, a su vez, una alternativa integral frente al mundo:

> Porque la religión y la vida, lejos de estar separadas, deben estar íntimamente unidas. El catolicismo tiene la intransigencia de la verdad. Se es católico y en todas partes o no se es católico.[113]

De ahí se desprendían la serie de pretensiones eclesiales frente al mundo temporal. Además de los ya citados en el capítulo I, como son el derecho de legislar, de gobierno y de magisterio, se pretendía obtener el derecho de los sacerdotes al fuero eclesiástico, a la propiedad eclesial e incluso a la imposición de tributos.[114]

Esta última pretensión intentó ponerse en práctica en algunas provincias eclesiásticas, como la de Monterrey. Los obispos de San Luis Potosí, Saltillo y Tamaulipas publicaron un edicto en donde establecían las contribuciones obligatorias de los fieles, según su ingreso, y especificaban que, con objeto de que todos sus diocesanos comprendieran el alcance de ese edicto, declaraban que en todas las demás colectas que se hacían legítimamente se apelaba a su caridad y piedad, mientras que lo que allí establecían "acerca del cumplimiento del quinto precepto de la Iglesia es una estricta obligación de conciencia".[115]

En dicho edicto se especificaba que los que ganaran entre el doble del salario mínimo y 25 000 pesos anuales (lo cual abarcaba de hecho a las clases medias del país)[116] debían dar un día de ganancia al año. Lo mismo hizo el arzobispo de México al establecer como tributo el pago de un día de salario en lugar del diezmo y al extenderlo no sólo a los frutos de la tierra sino a las actividades industriales, comerciales, profesionales e incluso bancarias.[117]

Independientemente de la efectividad de esta medida, lo que resalta de la actitud del episcopado en esta época es su interés en poner en entredicho la anterior posición eclesial y elaborar un nuevo proyecto social, basado en la integridad cristiana. Era la elaboración de un modelo que, a pesar de la imposibilidad de llevarse a la práctica en su totalidad, pretendía aplicarse, en la medida que las circunstancias lo permitían, y establecía un mínimo programa de acción para el futuro. Pero más importante aún era el hecho de que tal actitud significaba la relativa aceleración del proceso de independencia ideológica, iniciado en los primeros años de esa década.

4. *El programa de reivindicaciones*

La Iglesia en México siempre protestó contra las normas anticlericales de las Leyes de Reforma y de la Constitución de 1917. Pero nunca de manera tan insistente y sistemática como lo haría a partir de la segunda mitad de la década de los años cincuenta.

Tal como se había previsto con la creación de la Acción Católica, a medida que avanzaba el siglo los seglares o laicos católicos adquirirían una importancia mayor para la Iglesia. Por lo mismo, en la estrategia de protesta, el papel de los seglares llegaba a ser visto como esencial, pues en la medida en que los sacerdotes estaban impedidos para desempeñar ciertas actividades, los militantes de las organizaciones católicas laicas debían superar este obstáculo.

En ocasiones se hacía referencia abierta a la necesidad de que los seglares aparecieran como "prestanombres" de una institución clerical, sobre todo en los casos de las escuelas primarias católicas, porque el artículo lo prohibía. De esa manera, decían, si un párroco "quiere dar alguna educación cristiana, tendrá que ser a escondidas".[118]

No se dejaba de reconocer, pese a todo, que "actualmente hay cierta tolerancia que no exige con rigor el cumplimiento de las leyes vigentes sobre educación escolar".[119] Sin embargo, era evidente que para la jerarquía católica resultaba cada vez más difícil soportar una situación en la cual sus derechos no le eran reconocidos. A pesar de la creciente participación de los seglares y de la tolerancia oficial, era cada vez más incómodo desarrollar su actividad de manera cabal, sobre todo si se toma en cuenta su "nueva" concepción de lo social y lo político.

Debido a lo anterior, desde fines de 1954 se desarrolló una recia campaña eclesial para hacer conciencia entre los militantes católicos de la necesidad de luchar por la abrogación de las leyes anticlericales. Éstas eran —como ya se ha visto— principalmente el artículo 3º, el 5º, el 24º, el 27º y el 130º de la Constitución.[120] Sin embargo, en esta ocasión se trataba de un proyecto más definido, centrado en la recuperación de la libertad de acción de la Iglesia (clero y seglares confundidos) en la sociedad. En este sentido, además de la lucha por la abrogación de los citados artículos, se comenzó a plantear la necesidad de defender el voto y el derecho de asociación, haciendo especial referencia al sindicalismo cristiano.[121] Porque, a pesar de que la Iglesia pretendía tener personalidad jurídica por derecho natural y divino, aunque las leyes mexicanas no lo reconocieran, en realidad una de las mayores aspiraciones de la Iglesia era obtener ese reconocimiento.[122]

El principal argumento de la jerarquía católica consistía en que, en México, las leyes anticlericales eran "contrarias al sentimiento popular"[123] y suponían que todos los católicos las rechazaban:

> Es inexplicable e hiriente que un gobierno que en censos oficiales obtiene de su pueblo en un noventa y ocho por ciento la respuesta de que es católico, mantenga una legislación anticatólica.[124]

Esta argumentación no era, sin embargo, por fuerza tan válida, puesto que el hecho

de que la gran mayoría de mexicanos se declararan católicos no significaba automáticamente que las leyes fueran contrarias al sentimiento popular.

Quizá la jerarquía conocía también sus limitaciones. La necesidad de una campaña católica de convencimiento lo demostraba. Por la misma razón, el derecho de rebelión era usado más como amenaza que como estrategia. Según esta concepción, expresada por José González Torres, figura prominente de la ACM y del Partido Acción Nacional, "la sociedad tiene derecho de pedir, primero pacífica y razonadamente, que se supriman las leyes injustas y los actos ilegales".[125] El dirigente de la Acción Católica agregaba:

> La interferencia de la autoridad en estos casos puede, si el asunto es grave y de principios, dar origen al derecho de la sociedad a la rebelión, el cual por ser tan delicado está sujeto a una serie de requisitos […].[126]

Así pues, aunque estas afirmaciones no constituían en sí un llamado a la rebelión, eran una amenaza latente contra los regímenes revolucionarios que no podía pasarse por alto. Pero quizá más que la posibilidad lejana de otra rebelión como la cristera, la importancia de tales declaraciones radicaba en que significaban de hecho un retorno en ese plano a las posiciones de la década de los años treinta, anteriores al *modus vivendi*. Por otro lado, éstas eran un claro testimonio de la intensa actividad católica en el área electoral y política.

C. La prueba política 1955-1956

Probablemente la muerte del arzobispo primado de México, Luis María Martínez, ocurrida tras una larga enfermedad el 9 de febrero de 1956,[127] contribuyó también al retorno de las concepciones integrales e intransigentes de los católicos mexicanos. El arzobispo Martínez —junto con monseñor Garibi, arzobispo de Guadalajara— había sido uno de los arquitectos del *modus vivendi*. Sin embargo, ya sea por convicción personal o por haberse visto presionado por otros miembros de la jerarquía, en sus últimos años había aceptado el giro de la Iglesia mexicana hacia posiciones más críticas e independientes del Estado. Su enfermedad y muerte contribuyeron al reforzamiento de las tendencias que se habían manifestado desde el comienzo de la década.

El nombramiento, primero como arzobispo coadjutor (durante la enfermedad de monseñor Martínez) y luego como titular de la Arquidiócesis de México, de Miguel Darío Miranda, ex obispo de Tulancingo, confirmó la nueva orientación que el Vaticano pretendía imponer a la Iglesia en México.[128] La muerte del delegado apostólico Guillermo Piani, en septiembre de ese mismo año, marcaría un final simbólico a la etapa que quizá se había iniciado con su llegada a México como delegado.

El nuevo arzobispo primado de México era originario de León, Gto., y tenía 61 años de edad al ser consagrado. Contrariamente a su antecesor, Miguel Darío Miranda sí había estudiado en el Colegio Pío Latinoamericano y en la Universidad Gregoriana, entre 1912 y 1918. Pero más importante aún para su formación intelectual fue el hecho de que monseñor Miranda había tenido en Europa contactos con grandes figuras del movimiento social católico, como el padre Rutten, en Bélgica, y el padre Debuqois de L'Action Populaire, en París. En 1924 fue nombrado director del Secretariado Social Mexicano y después de ser consagrado obispo de Tulancingo en 1937 tuvo una participación importante en la elaboración de la *Carta pastoral colectiva del Episcopado con motivo del cincuentenario de la Rerum novarum.* En 1955 había asistido también en representación de monseñor Martínez a la I Reunión del Episcopado Latinoamericano, donde se había fundado la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam), de la cual sería presidente posteriormente.[129]

En suma, Miguel Darío Miranda era en gran medida representante de la nueva tendencia del catolicismo mexicano, más cercana a la formación vaticana, reorientada a las cuestiones sociales y, sobre todo, con una visión integral del mundo. En su primer mensaje como arzobispo primado afirmó que las necesidades de la arquidiócesis eran numerosas y se estaba ante un espectáculo histórico de transición, en el que muchas cosas estaban feneciendo: "La vida nos plantea situaciones nuevas. Ante ellas hay que saber sacrificar con generosidad algunas cosas y adoptar audazmente otras".[130]

El nuevo arzobispo primado de México manifestaba así su voluntad de cambio, al mismo tiempo que hacía conscientes a sus feligreses de la época de transición que se vivía.

El proceso de cambio se encontraba en efecto en una etapa avanzada cuando monseñor Miranda fue nombrado arzobispo y las organizaciones católicas estaban en

efervescencia, particularmente la Acción Católica y el Secretariado Social Mexicano. Prueba de ello sería la nueva actitud frente a los partidos y la cuestión electoral.

1. *El experimento político de la Iglesia en 1955*

La manifestación más evidente de la reorientación eclesial durante la década de los años cincuenta fue la nueva actitud frente a la cuestión política.

Desde los arreglos de 1929, la jerarquía eclesial se había recluido en una posición aparente —y relativamente real— de apoliticismo. Dicha tendencia se había reforzado en el establecimiento del *modus vivendi* y la consecuente desvalorización de la doctrina social de la Iglesia. Pero la crisis de las relaciones Estado-Iglesia y el retorno de ésta a sus posiciones intransigentes hacían casi inevitable la reaparición de un lenguaje politizado que traslucía un proyecto, quizá poco definido, de apoyo abierto a movimientos y partidos que defendieran mejor que el PRI y los gobiernos emanados de la Revolución las tesis eclesiales.

En ese contexto, con la perspectiva de las elecciones para diputados federales en julio de 1955, la Acción Católica comenzó a desarrollar una intensa campaña de politización de los fieles, lo cual contrastaba con su actitud pasada, de alejamiento e incluso de temor, por las cuestiones abiertamente políticas.

En un principio, la Acción Católica comenzó a replantear con discreción sus objetivos en relación con lo político. De esa manera, esta organización llegaba a la conclusión de que "aunque la Acción Católica no es propiamente política, sin embargo trabaja ampliamente en definir y difundir la noción recta y cristiana de Estado, de gobernante [...]".[131] Luego se comenzarían a establecer en su interior distinciones entre política en un sentido general y política en un sentido restringido. Se interpretaba el pensamiento de Pío XI de manera que las conclusiones encajaran con la realidad mexicana: la ACM no debía convertirse en partido político, ni debía "hacer propaganda por determinado partido ni por determinado candidato, oficialmente[...]", lo cual dejaba suponer que en forma extraoficial sí se podía hacer esto. De cualquier manera, si alguna duda había al respecto, la propaganda de la ACM se encargaba de disiparla, pues quedaba más o menos claro que los candidatos que debían apoyarse, en ese momento, eran los del Partido Acción Nacional, ya que se sostenía que los miembros de la Acción Católica podrían actuar en política por su cuenta y bajo su personal responsabilidad, elegir el partido político cuyo programa respondiera mejor a sus opiniones personales y también elegir a los mejores hombres para que realizaran ese programa. Se agregaba que los católicos siempre deberían tener en cuenta que no se podía pertenecer a un partido cuyo programa contuviese principios condenados por la Iglesia, ni elegir "a hombres cuya ideología o conducta no garantice el respeto a los principios cristianos".[132]

Sin embargo, como era probable que los candidatos del PRI prometieran garantizar y respetar los principios cristianos, los dirigentes de la Acción Católica, que a su vez eran miembros prominentes del PAN, aclaraban que por eso había que fijarse en la persona que

se postulara para un cargo público, "pero hay que fijarse más en el partido que postula esa candidatura. Y hay que fijarse tanto más cuanto que la mentira se ha hecho arma de la política".[133]

Dos meses antes de las elecciones para diputados en julio de 1955, la Acción Católica llamaba a votar "libre y conscientemente".[134] Se pedía a los electores que no entregaran su credencial de elector a nadie, "ni a su patrón, ni a su sindicato, ni a su propio padre"[135] para evitar posibles fraudes. Se pedía también que se leyeran los programas y principios de los partidos, para ver "cuál se preocupa más por la patria, por los auténticos intereses del sufridísimo pueblo mexicano y por la religión católica".[136] Después, se pedía pensar en los candidatos: "Infórmese de su manera de pensar y, sobre todo, de su manera de vivir […] y usted debe elegir al capaz, al honrado, al decente".[137] Pero el hincapié se hacía no en los candidatos, sino en los partidos, y debemos optar por un candidato mediano postulado por un buen partido.[138] En suma, era claro que los dirigentes católicos se habían decidido a efectuar la experiencia de apoyar un partido veladamente católico y en favor de la doctrina social de la Iglesia, como era el caso del PAN, corriendo el riesgo de alterar aún más las ya frágiles relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Las instrucciones para votar apenas omitían señalar al PAN como el partido escogido por la Iglesia, pero no cabe duda que eran una invitación abierta al voto por dicho partido:

> Y el día 3 de julio, día de la elección, vaya primero a misa, piense allí por última vez en la determinación que al respecto haya tomado y vaya inmediatamente a cumplir su deber cívico […] *no tenga miedo.* El voto es secreto […] *la patria, el pueblo y la Iglesia* estarán pendientes de su voto el domingo 3 de julio de 1955.[139]

Ahora bien, el portavoz de esta campaña era la Acción Católica Mexicana (ACM) y algunas otras organizaciones, como el Secretariado Social Mexicano (SSM). No había duda alguna, sobre todo en esta época, de la subordinación incuestionable de estos organismos a la jerarquía eclesial, especialmente de la ACM. No cabe, por tanto, la posibilidad de que se hubiera lanzado la campaña de concientización política sin contar con el apoyo de la mayoría o de las cabezas del episcopado. Desde sus orígenes, la Acción Católica se veía a sí misma como la participación de los seglares católicos en el apostolado de la jerarquía eclesiástica. Un cuarto de siglo después la percepción de su funcionamiento no se había alterado, ya que se veía como colaboradora de la Iglesia, que tenía que ayudar a ésta, "bajo la estricta dirección de la Jerarquía en todos los campos en que deba actuar, sea con poder directo o con poder indirecto".[140]

Por lo mismo, en términos doctrinales, la cuestión esencial no radicaba en justificar la intervención de la ACM en asuntos políticos, sino en demostrar el derecho de la Iglesia a actuar dondequiera "que se hallen comprometidos los intereses espirituales […] la política, la educación, el orden económico, social, etcétera".[141]

En ese sentido, el giro que la jerarquía eclesial imprimió a sus posiciones fue significativo, sobre todo si se toma en cuenta la rapidez con que se efectuó. Pero, como

se verá más adelante, aunque algo precipitado, el experimento político no habría de limitarse a las elecciones de 1955. Éstas debían servir, en efecto, de termómetro para medir, por un lado, la capacidad de convertir el arraigo religioso de los fieles a una determinada posición política, y por el otro, para evaluar la probable reacción de los medios liberales dentro del Estado mexicano.

Es probable que los resultados hayan contribuido a la búsqueda de ese proyecto, puesto que la campaña de concientización política y de legitimación del papel de la Iglesia continuaría después de las elecciones.

En todo caso, los meses que precedieron a la votación presenciaron una intensificación de la mencionada campaña, centrada en dos ejes: *1*) el derecho de la ACM de opinar sobre cuestiones de gobierno, y *2*) la necesidad de elegir diputados y senadores simpatizantes de la Iglesia, para poder cambiar las leyes anticlericales.

El acto de votar pasaba a ser un "asunto teologal"[142] y era definido como "la forma actual, determinada por la ley positiva de colaborar con la Providencia divina en el gobierno interno de los pueblos".[143] De esa manera, el día de las elecciones los católicos no ejercitaban solamente un derecho cívico, sino la voluntad divina:

> Cuando el 3 de julio vaya usted a las urnas electorales a votar por el buen candidato del mejor partido, eleve su espíritu recordando que ejercita un acto teologal, que colabora con Dios para dar al pueblo mexicano una buena Cámara de Diputados que, junto con la de Senadores, dé a México buenas leyes que redunden en bien del pueblo y gloria a Dios […].[144]

Las "buenas leyes" que sustituirían a las "leyes malas" eran por supuesto aquellas que abrogarían el matrimonio civil, el divorcio, el monopolio de la enseñanza básica por el Estado, etc. Sólo de esa manera —decían los dirigentes de la ACM— podría establecerse "el orden social-cristiano".[145]

Es difícil saber cuáles eran las expectativas reales de la jerarquía católica en relación con estas elecciones. En los escritos del PAN parece reflejarse, sin embargo, un optimismo respecto a las posibilidades de transformación pacífica mediante el voto. Sin duda alguna, gran parte de las esperanzas de los católicos se cifraban en la participación de la mujer, que por primera vez tenía acceso al voto en México.

Lo cierto es que las elecciones ofrecieron resultados ambiguos, dependiendo de las expectativas que se hubieran tenido. El PAN ganó seis curules de la Cámara de Diputados[146] y en algunas entidades aumentó significativamente su electorado, como en el Distrito Federal. Aquí, el PAN consiguió dos de sus diputados y pasó de un porcentaje de 12.1% a 30.4% del total de votos emitidos.[147] Esas cifras no serían superadas por el PAN, sino hasta 1970.[148] Sin embargo, en conjunto, los resultados no eran tan halagüeños, pues el PRI había logrado mantenerse en 156 de los 162 distritos electorales. Por otro lado, las victorias del PAN no se hallaban necesariamente ligadas al apoyo eclesial y en todo caso era difícil conocer con exactitud la repercusión de la propaganda católica. El voto de la mujer, que había doblado el padrón de electores, no se había dirigido —como esperaban los panistas— hacia la oposición, sino que se había repartido más o menos de manera similar que el de los hombres.

Lo anterior contribuyó a que el episcopado comprendiera que el “voto católico” como tal no existía y que hacía falta mucho más que arengar a los fieles para que éstos apoyaran un partido como el PAN. Era evidente que en México durante esos años era más importante tener el control de las organizaciones de masas (CTM, CNC, CNOP, etc.), que desarrollar el espíritu cívico de los fieles, por lo menos a corto plazo.

El Estado en México alcanzaba así el sueño liberal, es decir, el rompimiento de la integralidad del católico mexicano y la división de su postura y actitud existencial: en su vida individual religiosa, católico, pero en su vida política, simple ciudadano.

De cualquier manera, la intervención eclesial en las elecciones de 1955 no puede considerarse tampoco como un fracaso. En primer lugar, porque los resultados electorales en sí mostraron un cierto avance del PAN en algunas regiones específicas como el D. F. Segundo, porque nadie pareció extrañarse y protestar por la intervención del clero en política, lo cual sentaba un precedente para futuras ocasiones.

Debido a lo anterior, no es sorprendente que a la campaña legitimadora de la participación de la ACM en política le siguiera otra, después de las elecciones, centrada en el derecho de la Iglesia para intervenir en todo asunto social, incluyendo el político.

En un principio, se buscaba establecer algún matiz en la justificación de dicha intervención. Se decía así que “la Iglesia, y con ella la Acción Católica, es tolerante en lo político, pero intransigente en lo cívico”.[149] Por supuesto, la línea divisoria entre lo político y lo cívico era apenas visible y de hecho obedecía más a un deseo de salvar las apariencias que a una diferenciación real. Pero la verdadera motivación de los dirigentes católicos era poder abrirse un espacio que hasta ese momento les había sido vedado por los gobiernos revolucionarios. En medio de esas circunstancias ocurrió la muerte del arzobispo Martínez y la consagración de Miguel Darío Miranda Gómez.

Apenas unos meses después de la toma de posesión del nuevo arzobispo se suscitaría uno de los choques más fuertes entre la jerarquía católica y los grupos liberales internos del Estado. En realidad, dicho enfrentamiento no sería sino la consecuencia lógica de la política de largo plazo llevada a cabo por los dirigentes católicos en relación con los asuntos políticos.

La chispa del conflicto se produjo cuando el Senado de la República aprobó el 16 de octubre de 1956 un decreto declarando el de 1957 “Año de la Constitución de 1857 y del Pensamiento liberal Mexicano” con motivo de su centenario.[150] Originalmente, la Legislatura del estado de Campeche había presentado a consideración del Senado una iniciativa que honrara a la Constitución de 1857 y sus autores, el día 11 de octubre. Sin embargo, los debates en la Cámara de Senadores habían sacado a relucir algunas diferencias entre sus miembros y se propuso que la discusión se aplazara hasta el día 16 de ese mes.

Mientras tanto, la prensa capitalina, generalmente procatólica, criticó los debates calificándolos de “demagogia rústica” y de “trasnochada explosión de jacobinismo”.[151] Los senadores no tuvieron más remedio que insistir en su empeño y aprobaron el decreto mencionado, después de breve discusión, en la cual quedó claro que la cuestión se había transformado en una toma de posición contra el clero. El senador Pedro de Alba afirmó,

por ejemplo, que "si se ha combatido antes y ahora a la Iglesia es porque la Iglesia ha hecho política".[152]

Solamente 24 horas después de la publicación de este decreto, el episcopado en pleno publicó unas declaraciones sobre los deberes cívicos de los católicos, aunque fechada no el 17, sino el 10 de octubre y anunciadas desde el día 11. Esto permite suponer que, o bien la Iglesia había ya redactado las declaraciones y esperaba el momento propicio para publicarlas o quizá reaccionó rápidamente a los primeros debates en el Senado y redactó las declaraciones para responderle en caso de que el decreto se aprobara, como fue el caso. De cualquier manera, la elaboración misma de las declaraciones prueba que el episcopado ya había madurado una posición al respecto y que el incidente del Senado sólo sirvió como detonador de esas ideas.

Las declaraciones del episcopado seguían la línea tradicional de argumentación de la Iglesia en este tema. Afirmaba que era misión de la Iglesia no solamente velar por el bien individual y familiar, sino también exhortar a los hombres para que se procuren el bienestar social, "fundándolo en principios cristianos".[153] Se hacía referencia a la encíclica de León XIII *Sapientiae christianae* sobre el doble deber de las personas frente a las potestades civil y religiosa. Los obispos reafirmaban de esa manera —siguiendo todavía a León XIII— ser indiferentes a las varias formas de gobierno y no condenar ninguna de ellas, e incluso incitaban a los católicos a participar en las altas esferas estatales y en las asociaciones políticas como un deber de caridad social.[154]

El episcopado aclaraba que las normas que se presentaban eran válidas tanto para hombres como para mujeres, lo cual dejaba ver claramente la preocupación de la jerarquía en relación con el recién adquirido derecho al voto de las mujeres.

Finalmente, los obispos mexicanos deducían de las enseñanzas pontificias las siguientes conclusiones:

> 1ª Los católicos tienen el deber de amar y obedecer siempre a la Iglesia y, asimismo, de amar y servir a la patria.
>
> 2ª Los católicos tienen estricto deber de respetar y obedecer a las autoridades civiles en todas las disposiciones que se ordenan al bien social, y siempre que estas autoridades no se excedan tratando de exigir obediencia en cosas contrarias a la fe y a la conciencia.
>
> 3ª Los católicos deben cooperar con el Gobierno lealmente en todo lo que redunda en el bien común.
>
> 4ª Los católicos deben interesarse en los asuntos públicos y consiguientemente, pueden pertenecer a partidos políticos, siempre que estos partidos nada atenten contra los derechos de Dios y de la Iglesia.
>
> 5ª Los católicos, como ciudadanos que son, están obligados a votar por los candidatos que más garanticen el bien público, los derechos de Dios y de la Iglesia.
>
> 6ª Los católicos tienen gravísima responsabilidad en el desorden actual de la sociedad si no se preocupan de los asuntos públicos, como sería con la abstención electoral, que puede tener muy graves consecuencias.
>
> 7ª El juzgar en cada caso particular la gravedad de la obligación de un ciudadano de acudir a las elecciones, es asunto que debe resolver el Prelado o el confesor conforme a los principios y enseñanzas de la moral.[155]

Como era de esperarse, la noticia causó revuelo en los círculos liberales y de inmediato se alzaron protestas. La revista *Tiempo,* por ejemplo, calificaba estas conclusiones de "Texto de los siete mandamientos" y acusaba a la Iglesia católica de asumir abiertamente "el papel de superpartido clerical".[156] Para *Tiempo,* las

declaraciones del episcopado violaban por completo la Constitución de 1917 y constituían de hecho una agresión que se especificaba como "calificada", pues según ella equivalían a un sondeo "que tiene por objeto descubrir hasta dónde puede llegar la Iglesia católica, a ciencia y paciencia de las autoridades, y con flagrante violación de la ley".[157]

En el Senado se escucharon también algunas voces contra la Iglesia, entre ellas las de Pedro de Alba, quien aseveró que los jerarcas católicos estaban entrando en "un terreno muy peligroso al estimular a sus feligreses a una acción política bajo inspiración episcopal".[158] El también senador Jacinto B. Treviño acusó a la Iglesia de participar directamente en la política nacional y de violar la Constitución. Lo mismo hicieron los representantes de la izquierda oficial, como el senador y ex gobernador cardenista de Jalisco, Silvano Barba, y el secretario general de la CTM, Fidel Velázquez, quienes denunciaron el carácter eminentemente político de las declaraciones episcopales.[159] En el mismo sentido se expresaron el Partido Popular —fundado por Vicente Lombardo Toledano— y el Bloque de Unidad Obrera (BUO), que agrupaba a las principales confederaciones sindicales. De esta manera, la izquierda oficial e independiente y las organizaciones sindicales reafirmaban su tradicional papel de enemigos encarnizados de la Iglesia en México.[160]

Había, sin embargo, quienes en mayor o menor medida elogiaban o por lo menos disculpaban las declaraciones del episcopado. Fue, por supuesto, el caso del PAN y del relativamente desconocido Partido Nacionalista de México. Incluso el senador del PRI Aquiles Elorduy, aunque exponiendo algunas dudas, afirmaba que los propósitos clericales encerraban "un fondo patriótico".[161]

Pero sin lugar a dudas, las declaraciones más interesantes fueron las del licenciado Rodolfo González Guevara, entonces presidente del Comité Regional del PRI en el Distrito Federal. El dirigente priísta afirmó en esta ocasión que a su juicio, las declaraciones del episcopado no significaban participación en la actividad política, reservada al gobierno y a los partidos, ni mucho menos apoyo a un partido político determinado. Sostuvo que el PAN daba a entender que la Iglesia lo apoyaba pero que en esto se equivocaba, pues la Iglesia no era instrumento de nadie. Por último, González Guevara afirmó: "La ciudadanía católica ha actuado y actúa dentro del PRI, en donde ha encontrado un marcado respeto a la Iglesia y a sus prácticas".[162]

Aunque no puede decirse que la posición de González Guevara representara el sentir del conjunto de los miembros del partido, pues de hecho sus afirmaciones fueron calificadas como no oficiales por el presidente nacional del PRI, sus declaraciones eran significativas, pues representarían la posición del Estado mexicano durante las décadas siguientes. Había en ellas dos facetas. Por un lado una "política de avestruz" ante las verdaderas intenciones eclesiales y, por otro, una astuta constatación de la distinción entre católicos y ciudadanos católicos, estos últimos actuando en el PRI y otras organizaciones no confesionales.

Lo que el dirigente del PRI en el D. F. buscaba con esto era demostrar que la integridad católica no existía y, por lo mismo, que no se podía suponer que todos los católicos votaran por el PAN. Al mismo tiempo era una advertencia a la Iglesia contra el

peligro de ser identificada con un grupo político o una clase social cualquiera y, en cierto sentido, también era un llamado de atención a la jerarquía contra la utopía integralista, donde cada católico actuaría políticamente como católico antes que como miembro de otra comunidad social.

A largo plazo, esta llamada de atención daría resultado, pues el episcopado mexicano se convencería de que la identificación total con un proyecto político no le era conveniente. Sin embargo, esto sería una cuestión que marcharía de manera paralela al debilitamiento de la corriente integralista, lo cual no se daría hasta algunos años después.

Al mismo tiempo, la política que pretendía pasar por alto los lazos reales en esa época entre la Iglesia y el PAN y sobre todo la creciente intervención de la primera en cuestiones políticas, legalmente vedadas para ella, sentaría un precedente que a largo plazo condicionaría las acciones del Estado mexicano.

De cualquier manera, aunque no hubo ninguna amonestación pública por parte de la Secretaría de Gobernación, es probable que haya habido algún tímido llamado de atención al episcopado, ya que el día 3 de noviembre el Comité Episcopal difundió una aclaración, fechada el 1º de noviembre de 1956, donde se manifestaba lo siguiente:

> Varios grupos de fieles católicos se han dirigido al Comité Episcopal, preguntando sobre el alcance del punto VII de las Declaraciones sobre Deberes Cívicos, del 10 de octubre último pasado. En nombre del Episcopado Mexicano manifestamos que de ninguna manera es la intención del mismo que el Prelado o Sacerdote consultado sea quien determine el partido o candidato a quien deba adherirse el consultante, sino que esto será siempre de la libre elección de cada ciudadano.
>
> Reiteramos que no ha sido, ni es intención del Episcopado Mexicano inmiscuirse en política de partidos, a la cual es ajena la Iglesia. Por lo tanto, las interpretaciones que en tal sentido se han dado a la exhortación referida no corresponden a la verdad, pues la intención del Episcopado es exhortar a los católicos mexicanos a que cumplan con sus deberes electorales conforme a las leyes respectivas, para bien de la Patria.[163]

En realidad, el Comité Episcopal se dirigía no a sus fieles, sino al gobierno y a la opinión pública en general, pues de otra manera no hubiera hecho la aclaración del segundo párrafo.

Hubo por supuesto protestas contra esta nueva declaración, tanto de los sectores liberales como de los izquierdistas.[164] Sin embargo, las explicaciones del episcopado parecieron satisfacer a la mayor parte de los interesados. Por otro lado, la prensa capitalina, mayoritariamente procatólica,[165] se encargó de calmar los ánimos al decretar las buenas intenciones eclesiales y al dar por terminada aquella querella, lo cual se logró de manera relativamente rápida.

A pesar de todo, Martín Luis Guzmán tenía razón al afirmar en su revista *Tiempo* que, en el fondo, no había habido aclaración episcopal, ni mucho menos rectificación o retractación, ya que de hecho se reiteraba lo dicho con anterioridad y no se aclaraba más que uno de los siete puntos.[166]

Que la respuesta gubernamental no fue suficientemente fuerte, o que la Iglesia no tenía intenciones de cambiar su actitud, se demostraría en los meses siguientes. La Acción Católica continuó su campaña de concientización e incluso la intensificó, sin que le importaran demasiado las apariencias. Un mes después del conflicto, por ejemplo, el

conocido dirigente católico y panista José González Torres publicaba en *Cultura Cristiana* un artículo titulado "Derecho de la Iglesia a intervenir en política", en el cual, además de reproducir las conclusiones de las normas publicadas por el episcopado el 10 de octubre anterior, declaraba abiertamente el derecho de la Iglesia a participar ya no en cuestiones cívicas como antes, sino en la política misma. En las mismas fechas, la revista *ONIR* publicaba un artículo en el mismo sentido.[167]

Durante algunos meses el conflicto disminuyó de tono, salvo esporádicas participaciones de dirigentes gubernamentales que se veían obligados en algunas fechas a hacer la defensa del liberalismo.[168] Pero el conflicto estalló nuevamente en marzo de 1957 con motivo de la publicación del libro *Iniciación a la vida política,* escrito un año antes por el padre Pedro Velázquez, director del Secretariado Social Mexicano. Esta obra pretendía ser una especie de manual cuyo objetivo aparente era reivindicar el derecho de la Iglesia a hablar "no de política simplemente, sino de moral de la vida política". La idea central era hacer conciencia entre los católicos de la necesidad de revalorar la acción política como un quehacer cotidiano y no como una actividad despreciable. Era, en otras palabras, luchar por la reconstrucción de una visión integral católica:

> Nosotros hacemos, pues, religión, no política, y afirmamos con el papa el derecho a hablar de estos temas frente a quienes prefieren un clero mudo, refundido en el polvo de sus sacristías.[169]

La reacción del Estado frente a esta nueva iniciativa fue ciertamente fuerte, porque en marzo de 1957 el padre Velázquez tuvo que aclarar públicamente el objeto de la obra y además la jerarquía consideró conveniente su silenciamiento por algún tiempo.

El arzobispo Miranda presionó al director del SSM para que se fuese a Europa durante un tiempo. Sin embargo, el padre Velázquez decidió permanecer en México y afrontar las consecuencias de sus escritos "para no sentar precedentes ante los poderes civiles y por no encontrar ninguna falta ante los poderes eclesiásticos".[170]

Monseñor Miranda notificó entonces al padre Velázquez que el Comité Episcopal, atendiendo "las indicaciones sabias y prudentes del Excmo. y Revmo. señor Delegado Apostólico", pasaba la Dirección del SSM al arzobispo Garibi, de Guadalajara, aunque esperaba que el padre Velázquez continuase colaborando con el Secretariado Social Mexicano.

Por su parte, monseñor Garibi manifestó una actitud más flexible respecto al problema suscitado por la publicación de *Iniciación a la vida política.* El arzobispo de Guadalajara pidió al padre Velázquez "que siguiera como siempre, pero que no se ostentara como Director, que evitara la prensa y que le informara con más constancia".[171]

Según el padre Jesús García, esta publicación puso en crisis "el *modus vivendi* y procedimientos nicodémicos de comunicación Iglesia-Estado", y la jerarquía, para mantener esa situación, le impuso al padre Velázquez ese silencio.[172]

Sin embargo, los antecedentes del hecho —tal como se han mostrado en este capítulo — prueban que si bien lo anterior era relativamente cierto, la jerarquía no podía estar en desacuerdo doctrinalmente con el director del SSM. Por el contrario, todo parece indicar

que el episcopado mismo alentó esta iniciativa, ya que se inscribe en la línea de acción que desarrollaba durante estos años. Incluso la misma Secretaría de Estado del Vaticano elogió el libro y felicitó al SSM, en septiembre de ese año, lo que prueba que el desacuerdo no podía ser doctrinal.[173]

Por otro lado, el SSM y su director tenían todo el apoyo del nuevo arzobispo de México, quien —como se recordará— había dirigido el secretariado durante varios años. Lo anterior no significa, sin embargo, que la jerarquía estuviese deseosa de iniciar un enfrentamiento abierto con el Estado.

Es probable que la reacción de los sectores liberales haya sido de tal magnitud que el padre Velázquez fue sacrificado como chivo expiatorio para evitar llegar a un rompimiento mayor en el cual ninguna de las partes estaba interesada.

El hecho es que durante los meses restantes de 1957 (Año de la Constitución de 1857 y del Pensamiento Liberal Mexicano) y 1958 la Iglesia fue obligada a ser más discreta, dejando lugar para que los liberales mexicanos retomaran de alguna manera la iniciativa. En algunos casos, grupos de poder regionales de inspiración liberal, como los Zuno en Jalisco, utilizaron a sus organizaciones de masas para hostilizar a la Iglesia, y obligarla a adoptar actitudes defensivas.[174] En otras ocasiones, fueron los mismos miembros del gobierno quienes se declararon firmemente opuestos a toda intromisión clerical en los asuntos del país.[175]

A pesar de esto, se puede afirmar que de cualquier manera la Iglesia, aunque no había obtenido un triunfo total, había por lo menos salido del aislamiento a que la había sometido el *modus vivendi* y sentaba un precedente para el futuro.

Es posible que la jerarquía no haya diseñado una estrategia de largo plazo para reintroducirse en las cuestiones sociales. Sin embargo, de manera paulatina y en cierta forma inexorablemente, durante buena parte del decenio de los años cincuenta los distintos sectores de la Iglesia habían logrado regresar y tratar estos temas sin correr por fuerza el riesgo de un rompimiento total con el Estado. Para 1958, ya nadie debía extrañarse si los sacerdotes opinaban sobre cuestiones sociales o políticas, lo cual era impensable 10 años atrás. No obstante, sin estas aperturas hubiera sido imposible la aceptación de los discursos politizados que el clero alto y bajo generaría pocos años después.

2. *La influencia de la Celam*

No se podría tratar este periodo sin mencionar otras características importantes que marcaron a la Iglesia en México, durante los años preconciliares.

La primera de ellas fue la apertura y acercamiento con las otras Iglesias latinoamericanas, concretada en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en julio y agosto de 1955.

No cabe duda que el constante intercambio de información generado desde entonces favoreció una relativa apertura frente a ciertos problemas, hasta entonces analizados

desde una perspectiva nacional. No era ésta la primera vez que obispos latinoamericanos se reunían. De hecho, muchos de ellos habían tenido como estudiantes la experiencia común del Colegio Pío Latinoamericano. La particularidad de la Conferencia de Río radicó en que de ahí surgió el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam),[176] proyectado primero como "un órgano de contacto y colaboración de las Conferencias Episcopales de América Latina".[177]

En la Conferencia de Río, presidida por el cardenal Adeodato Juan Piazza, secretario de la S. Congregación Consistorial, se trataron varios temas en torno a la situación general de la Iglesia católica en América Latina.

El tema central fue el relativo a la escasez de sacerdotes, por lo cual se estimó conveniente emprender una campaña vocacional. En conexión con lo anterior se trató el tema de la instrucción religiosa. Un tercer punto fue el de la "acción social". Al respecto, los prelados declararon entre otras cuestiones que observaban "la honda y rápida transformación que se verifica en las estructuras sociales de América Latina, a causa del intenso proceso de industrialización.[178] En consecuencia, los prelados requerían la presencia activa de la Iglesia "a fin de influir en el mundo económico-social".[179] Esta presencia se habría de realizar en tres formas: iluminación, educación y acción. En otras palabras, difusión de la doctrina social de la Iglesia, formación de una conciencia social católica y elevación de las clases necesitadas. Por último, se hacía especial referencia a la población indígena y la cuestión misional.

A esta primera reunión del episcopado latinoamericano, celebrada en Río de Janeiro, asistió como representante personal del monseñor Martínez, arzobispo primado de México, quien habría de ser su sucesor un año después: Miguel Darío Miranda.

La participación de monseñor Miranda en la creación y despegue del Celam habría de ser significativa por varias razones. En primer lugar, porque la llegada de monseñor Miranda a la Arquidiócesis de México coincidiría prácticamente con la creación del Celam, dándole de esta manera un impulso inusitado a una nueva perspectiva episcopal. Miguel Darío Miranda fue nombrado vicepresidente de la Comisión Ejecutiva encargada de aplicar los estatutos de la nueva organización y de llevar a la práctica las resoluciones de la primera reunión celebrada en Bogotá. Posteriormente, el arzobispo Miranda sería incluso presidente del Secretariado General del Celam.

La importancia que, desde sus orígenes, tuvo el Celam para el episcopado mexicano se aprecia claramente por las medidas que el mismo habría de adoptar, con objeto de poner en práctica las recomendaciones de las distintas Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano. Por lo menos, así parecen entenderse las diversas directivas que en el plano social dirigieron a sus fieles los obispos mexicanos.

Monseñor Darío Miranda asistió, ya como arzobispo primado de México, a la 1ª Reunión del Celam, celebrada del 5 al 14 de noviembre de 1956 en Bogotá, Colombia, designada sede del Secretariado. Esta Reunión tuvo básicamente un carácter organizativo. Se redactaron la ley y los estatutos de la organización y se crearon oficialmente las diversas secciones del secretariado: *a)* Preservación de la fe; *b)* Misiones y poblaciones aborígenes; *c)* Prensa, radio, cine y TV; *d)* Clero e institutos religiosos; *e)*

Educación y juventudes, y *f)* Apostolado seglar. Para el periodo de 1957-1958 se eligió como presidente de la Comisión Ejecutiva del Secretariado al arzobispo de Río de Janeiro, Jaime de Barrios Cámara, y como vicepresidentes a monseñor Miranda y al obispo de Talca, en Chile, monseñor Manuel Larraín.[180]

En la década de los años cincuenta coinciden, por lo tanto, el proceso de distanciamiento ideológico entre la Iglesia y el Estado en México con el surgimiento del Celam, organización que representaba a su vez una toma de conciencia de los episcopados latinoamericanos acerca de la necesidad de coordinar los esfuerzos de la Iglesia católica en el plano regional. A mediano plazo esta organización conduciría igualmente a una reflexión autónoma, distinta de los centros intelectuales católicos europeos, y a la elaboración de un programa de trabajo adecuado a las circunstancias sociales latinoamericanas. En ese sentido, no cabe duda que la Iglesia en México se benefició de las relaciones que produjo este nuevo diálogo regional.

3. *Cambios* y *permanencia en el periodo preconciliar*

Después de los agitados años cincuenta, al final de la década, la Iglesia en México preferiría mostrar una imagen más discreta. Sea por razones externas, ligadas a su tensa relación con el Estado, sea por una genuina necesidad interna de reorganizarse y replegarse para retomar sus acciones con mayor fuerza, la jerarquía prefirió mantenerse al margen de los debates sociales de carácter nacional.

La voluntad episcopal por relajar la tensión con los grupos sociales opositores se expresó en octubre de 1957, cuando, con motivo de unas declaraciones relativas a la cuestión indígena, el episcopado exhortó a sus feligreses a “presentarse de buen grado a colaborar con las autoridades civiles o instituciones públicas” que trabajaban en ese sentido.[181] Por lo demás, una creciente agitación sindical también llevaría a la jerarquía católica a reconsiderar su política de alianzas al final de la década.

De cualquier manera, con alianza o sin ella, la Iglesia tenía ante sí un panorama totalmente distinto al de 1950. Durante los ocho años que habían transcurrido, los dirigentes católicos habían logrado la separación ideológica frente al proyecto estatal de sociedad, evitando al mismo tiempo un conflicto abierto, aunque a veces hayan estado cerca de él. En adelante ya no sería tan fácil identificar a la Iglesia con el régimen establecido o con el resultado del experimento político, económico y social de los grupos revolucionarios. En ese sentido, se puede afirmar que la Iglesia católica fue quizá la primera organización que tempranamente comenzó a criticar lo que se daría en llamar posteriormente “el milagro mexicano”.

Es además durante esos años cuando la jerarquía católica mexicana retoma su propio proyecto social, es decir, la doctrina social de la Iglesia católica, e intenta formar una conciencia integral entre los mexicanos. Independientemente de los resultados obtenidos, mismos que variaron según las circunstancias y los objetivos, lo cierto es que no se podrían explicar las tomas de posición de los dirigentes católicos durante los dos decenios

siguientes si no hubiera existido el proceso de autonomización e independencia doctrinal desarrollado en la década de los años cincuenta.

Así pues, para 1958 el *modus vivendi,* o bien ya no existía, o bien había adquirido ciertas características que lo hacían radicalmente distinto a la relación establecida entre Iglesia y Estado a partir de 1938. La Iglesia se había creado nuevamente un espacio social importante y desechaba la colusión abierta con el régimen de la Revolución.

Permanecía en pie el mutuo reconocimiento al derecho de existir, pero lo esencial, que era un proyecto común o el esbozo de ello, había quedado atrás.

De alguna manera el conflicto Iglesia-Estado era inevitable. Ante la eliminación del enemigo común, que era el grupo socialista o revolucionario radical, la Iglesia se había quedado sola frente al Estado, ahora controlado por el grupo liberal. De este conflicto había resultado el distanciamiento entre católicos y liberales. Ante esta situación había tres posibilidades, en términos esquemáticos: *1)* la Iglesia se acercaba a la izquierda; *2)* la izquierda resurgía y la Iglesia se volvía a aproximar a los liberales, o *3)* la izquierda continuaba siendo minoritaria y el conflicto entre católicos y liberales se agudizaba.

En otras palabras, el proyecto eclesial no dependía solamente de la voluntad de los dirigentes católicos, sino también, y quizá más que nada, del desarrollo de los acontecimientos sociales de alcance nacional e internacional, por lo menos durante este periodo. Al respecto, es notable que, en gran medida, la Iglesia en México fue durante los años de la Guerra Fría mucho más antiliberal que anticomunista, por las razones expuestas.

La gran diferencia en cuanto al proyecto eclesial era que, en 1958, la jerarquía católica mexicana y la Iglesia en su conjunto tenían más claridad acerca de su posición, de su fuerza y de su papel en el plano nacional, que la que tenía 20 años atrás.

IV. LA IGLESIA MEXICANA EN VÍSPERAS DEL CONCILIO VATICANO II (1959-1962)

El Concilio Vaticano II, como sus mismos participantes reconocerían, no habría de ser más que el comienzo de una nueva etapa, la cual no podía considerarse sino iniciada al concluir los trabajos del episcopado mundial. Con mayor razón para el episcopado mexicano, el cual tuvo una participación mínima en las preocupaciones que dieron origen al Concilio mismo y a los esquemas ahí tratados. Salvo en contadas ocasiones, todo parece indicar que la jerarquía mexicana reaccionó tardíamente a la iniciativa conciliar, aunque adoptó con gusto las conclusiones que de ahí emanaron.

Ahora bien, si el Concilio Vaticano II fue el acontecimiento principal que habría de repercutir mayormente en la Iglesia mexicana durante la década 1959-1968, no fue el único y no ocurrió de manera aislada. Fue precedido por otros sucesos que tuvieron gran relevancia para el desarrollo de la Iglesia, en el ámbito regional y nacional. La Revolución cubana, por ejemplo, habría de marcar notablemente la actividad y orientación eclesial en América Latina y en particular en México durante buena parte de los años sesenta.

De esta manera, la Iglesia en México habría de sufrir durante esa década una serie de transformaciones que le permitirían, en cierto sentido, recuperarse del atraso que, en relación con la sociedad mexicana, comenzaba a manifestar desde los años cincuenta. Por lo menos en dos áreas, la Iglesia se actualizó: la primera fue la relativa a la utilización de los medios masivos de comunicación, especialmente el cine y la televisión; la segunda y hasta cierto punto más importante fue la relacionada ton la evolución de las costumbres, que la urbanización y una creciente secularización urbana habían producido en México, desde por lo menos 1935.[1] Ambas cuestiones fueron tratadas además por el concilio, el cual vino a reforzar las inquietudes que en el territorio nacional ya comenzaban a sentirse, por medio de los grupos más relacionados con algunas corrientes europeas.

Otro cambio significativo fue el nuevo enfoque hacia la cuestión social, que resultó del aporte a la doctrina social de la Iglesia por parte de las ciencias sociales, lo cual generó además nuevas corrientes de opinión dentro de la Iglesia en México.

Aunque ciertos enfoques europeos, como los del dominico Louis-Joseph Lebret, eran ya conocidos en México por algunos intelectuales católicos, lo cierto es que solamente a mediados de la década de los años cincuenta se comenzaron a utilizar con cierta

frecuencia y extensión los elementos técnicos y científicos provenientes de las ciencias sociales.[2] Además de esto, la experiencia del Celam ayudó sin duda alguna al fortalecimiento de una reflexión autónoma, derivada de la realidad latinoamericana, lo cual tuvo sus consecuencias para los católicos mexicanos. Una de ellas, quizá sólo la más evidente, fue el creciente peso que comenzaron a tener las tesis criticas del modelo de desarrollo, posteriormente influidas por la teoría marxista, en algunos grupos dedicados a difundir la doctrina social de la Iglesia.

Por otro lado, la apertura al mundo secular, inscrita en el pensamiento eclesial por lo menos desde la publicación de la encíclica *Mater et magistra,* tuvo repercusiones en México en el ámbito de las relaciones de la Iglesia con el mundo temporal, particularmente con el Estado. La política de tolerancia propagada por la Iglesia favoreció un mayor acercamiento con el Estado (sobre todo a partir de 1963), ya iniciado de alguna manera por el temor anticomunista de principios de la década. Dicha política provocó además una momentánea confusión en las filas intransigentes católicas, las cuales vieron a la Iglesia acercarse nuevamente al Estado y al mundo secular, mientras que sus esfuerzos utópicos de la década anterior quedaban relegados.

Para la jerarquía católica mexicana durante la década de los años sesenta, el panorama era entonces claro: mientras que el episcopado en su gran mayoría caminaba al ritmo del concilio, ciertos dirigentes laicos se habían quedado atrás y otros pretendían —y finalmente lo consiguieron— ir más rápido y más adelante en las conclusiones de Vaticano II.

En lo que concierne a las relaciones con el Estado, por ejemplo, la jerarquía pudo mantener, a pesar de manifestar su total apoyo al régimen (por lo menos entre 1963 y 1968), una actitud independiente y muchas veces crítica al modelo de desarrollo que se seguía preparando. Lo anterior le permitió incrementar el apoyo social con que contaba, cuando el régimen comenzó de manera evidente a perder legitimidad, especialmente entre las clases medias del país.[3]

Los dirigentes católicos estaban entre los pocos que no se entusiasmaron con el triunfalismo del régimen de Adolfo López Mateos (1958-1964) y quizá tuvieron ellos una participación importante en la difusión de una imagen más realista de los problemas nacionales, desde 1964, con el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz.

De esta manera, la jerarquía, al mismo tiempo que apoyaba abiertamente al régimen, se situaba por vez primera en una posición más radical que el gobierno en cuanto a la cuestión social, pues se incorporaba a las demandas sociales en busca de una mayor democratización de la vida pública. En esta toma de posición critica se confundían las antiguas demandas eclesiales, que buscaban mayor libertad religiosa, y algunas peticiones —se podría decir más "politizadas"— mucho más ligadas a un esquema global de la sociedad, en el cual la libertad religiosa no sólo era una consecuencia, sino una más de las libertades necesarias para que la sociedad mexicana alcanzara su pleno desarrollo.

Así es como, paulatina y progresivamente, durante la década de los años sesenta, la jerarquía eclesial consolidó su posición social de tal manera que pasó, de forma lenta e imperceptible, de una posición de sostén del régimen, a una de "juez" de las iniciativas

gubernamentales. A partir de un momento dado, no es ya el gobierno el que aprueba o desaprueba lo que hace la Iglesia, sino al contrario. La Iglesia se constituye desde entonces en una especie de guardián de la rectitud de las acciones gubernamentales, y el Estado, cada vez más aislado de la sociedad, deviene una especie de cautivo, que necesita el aval de la Iglesia para cualquier acción de cierta envergadura. En este caso, la Iglesia no tiene todavía el control absoluto de la situación ni el Estado ha dejado de desempeñar el principal papel de movilizador social. Sin embargo, la relación de fuerzas se ha modificado sustancialmente y el Estado no quiere, o no puede, sin provocar una fuerte reacción social, regresar a la situación anterior.

En ese sentido, se puede afirmar que, pese a las apariencias, el *modus vivendi* de la década de los años cuarenta no fue restablecido como tipo de relación entre la Iglesia y el Estado. Pretender extender esta definición más allá de 1950 sólo conduce a que este término pierda por completo su valor explicativo. Si en los años cuarenta la Iglesia, por encontrarse debilitada, tuvo que concertar un acuerdo implícito para recuperar sus posiciones, la cooperación de la Iglesia con el Estado en los años sesenta se establece desde una posición de fuerza y sólo en la medida en que este último se acerca en teoría y de hecho (no por fuerza doctrinalmente) a sus posiciones. A partir de ese momento la Iglesia se instala, como miembro de pleno derecho, en el ajedrez social y político de México.

A. Panorama social a fines de los años cincuenta

1. *Insurgencia sindical y reacción eclesial*

A pesar del relativo mejoramiento de los indicadores económicos, el final del gobierno del presidente Adolfo Ruiz Cortines se caracterizó por un creciente malestar social, expresado en movimientos sociales con reivindicaciones tanto económicas como políticas.

Los movimientos más importantes de alcance nacional fueron las invasiones de tierras, el movimiento magisterial y el conflicto ferrocarrilero, que continuaría hasta 1959, habiéndose ya iniciado el gobierno de López Mateos.[4]

Lo que cabe resaltar para este estudio es, por un lado, la agitación social que reinaba en esos años y, por otro, el clima anticomunista que se creó a raíz de esos hechos y de otros acontecimientos externos, particularmente en Latinoamérica, los cuales habrían de influir de manera decisiva en las posiciones de la Iglesia en México.

Tal era el clima prevaleciente en el contexto latinoamericano durante los primeros años del gobierno de López Mateos y la Iglesia en México no escapó a él. Antes bien, se podría decir que ella contribuyó esencialmente a su creación y que no pocos de sus miembros llevaron a cabo una campaña propagandística que fue incluso más allá de las posiciones gubernamentales. Estas últimas —como se ha dicho— no tenían como característica particular el anticomunismo, porque no forma parte del cuerpo ideológico central de la Revolución mexicana, pero lo utilizaban en esta época en la medida en que el régimen se sentía amenazado en una de sus partes neurálgicas, es decir, en la conexión entre el movimiento obrero y el partido.

De cualquier manera, cabe notar que de una manera u otra, el periodo que va de 1959 a 1968 se caracterizó entre otras cosas por la existencia de un clima anticomunista al cual el régimen no era ajeno y que la Iglesia se encargó de alimentar, muchas veces en contra de sectores del mismo Estado o en connivencia con él.

Lo interesante de este anticomunismo eclesial mexicano era su origen "autóctono" (en la medida que puede serlo) pues, a diferencia del anticomunismo vaticano, cuyo origen era más bien europeo, nacido del conflicto con los países del bloque soviético, éste había surgido a partir de una preocupación diferente, basada en otros cálculos y en otro análisis de la realidad local. Mientras que el anticomunismo de Pío XII estaba más ligado a la Guerra Fría, al desarrollo político de las democracias europeas y a la suerte de la Iglesia en los países del Este, el anticomunismo de las Iglesias latinoamericanas tenía relación sólo en parte con la doctrina pontificia y, por el contrario, estaba influido mayormente por la conciencia de vivir en una región propicia para las rebeliones populares de tipo comunista.

La victoria de Fidel Castro en 1959 y su hostilidad hacia la Iglesia local confirmaron los crecientes temores de las jerarquías eclesiásticas latinoamericanas y pusieron en marcha el mecanismo de autodefensa que durante muchos años los discursos pontificales

no habían logrado suscitar.

Para la Iglesia en México la situación que se temía era la de un retorno a la época de la persecución, con la diferencia sustancial de que esta vez el enemigo no era directamente el régimen de la Revolución mexicana sino —según ella— algunos elementos ajenos que, habiendo logrado infiltrarse en él, provocaban los conflictos sociales mencionados, igual que en el periodo gubernamental de Ávila Camacho. Por lo mismo, quedaba todavía la posibilidad —y la necesidad— de evitar una confrontación con el Estado y, por el contrario, establecer una alianza para erradicar los elementos extraños al proyecto nacionalista mexicano, con todas las implicaciones políticas que ello significaba.

Debido a esas y otras razones, es necesario analizar detenidamente cuáles eran los orígenes, componentes principales y diversos tipos del anticomunismo eclesial, pues de la aparente homogeneidad ideológica se habrían de desprender en el futuro grupos con posiciones muy diversas respecto a la cuestión social.

Se podría afirmar, sin embargo, que hubo una primera época, entre 1959 y 1962, en la que no existían divergencias aparentes entre los católicos mexicanos respecto a la cuestión comunista. Todos, prácticamente sin excepción, se habrían de manifestar de manera más o menos burda en contra de la amenaza que, de repente, se había hecho realidad con el triunfo de los rebeldes cubanos.

2. *La influencia del Celam*

Entre las diversas fuentes del anticomunismo eclesial mexicano, una de las más importantes es la proveniente de los contactos episcopales mexicanos con los obispos de América Latina.

En la Tercera Asamblea del Celam, celebrada en noviembre de 1958, se otorgó la presidencia bianual al arzobispo de México, monseñor Miguel Darío Miranda Gómez, quien sucedía al cardenal Jaime de Barros Cámara, arzobispo de Río de Janeiro.

Durante su administración se sucedieron los acontecimientos revolucionarios cubanos y los primeros enfrentamientos del régimen de Castro con la Iglesia de Cuba. No es de extrañar entonces que, en su IV Reunión, celebrada en Fómeque, Colombia, del 8 al 15 de noviembre de 1959, el Celam dedicara especial atención y emitiera una declaración de corte abiertamente anticomunista.

En esa ocasión, se afirmaba que el comunismo se aprovechaba de la particular situación latinoamericana para atraer al pueblo a su causa:

> […] el Comunismo se presenta como promotor del bienestar social, se aprovecha de la miseria y de las injusticias sociales existentes en varios sectores del pueblo de Latinoamérica para atraerlos a su causa sirviéndose de las dificultades económico-sociales, de las situaciones imprevistas y de los arduos problemas inherentes a cualquier periodo de evolución social y expansión como es el que atraviesa América Latina.[5]

Se encuentra aquí otra de las constantes de la posición eclesial latinoamericana: el

desarrollo económico de la región implicaría seguramente un periodo de reajuste social propicio para la infiltración comunista. Pero, en general, el modelo económico en su conjunto no era totalmente desaprobado sino sólo criticado en sus aspectos más negativos.

De lo anterior se desprendería lo que habría de ser la actitud de la jerarquía eclesial en México frente al Estado en la primera mitad de la década siguiente. Por un lado, un acercamiento debido al temor del comunismo y a la confianza de que el modelo de desarrollo puesto en marcha estaba llevando a las metas de expansión económica requeridas. Y por otro lado, una actitud crítica frente a los excesos de este sistema, pero que no habría de llevarse más allá ni cuestionaría la cooperación con el Estado hasta fines de la década.

En ese momento, la posición característica de las Iglesias latinoamericanas era que "el catolicismo y el comunismo son dos doctrinas abiertamente incompatibles", por lo cual había que "estar siempre en guardia contra las insidias del comunismo".[6] En la firma de tal documento sobresalían no sólo el nombre del arzobispo de México como presidente del Celam sino también el de personalidades que después aparecerían —y seguramente lo serían— como progresistas, como es el caso del entonces segundo vicepresidente del Celam, el arzobispo brasileño Helder Cámara.

Es difícil saber hasta qué punto el anticomunismo mexicano fue una ideología importada de América Latina o en qué medida formaba parte del bagaje intelectual eclesiástico en México durante la época. Es bien conocido el papel que desempeñó la encíclica *Divini redemptoris* durante muchos años y es probable también que la insurgencia sindical de 1956-1959 haya preocupado a la jerarquía católica mexicana (la cual parece haber sido igualmente sorprendida que el gobierno por los acontecimientos), otorgándole al régimen todo el apoyo que la situación parecía requerir. El obispo de Tamaulipas, Estanislao Alcaraz, por ejemplo, en el momento en el que el líder ferrocarrilero Demetrio Vallejo fue aprehendido, pidió a sus fieles cooperar con el gobierno.[7]

Lo cierto es que, de alguna manera, el anticomunismo en el hemisferio parece haber influido en el episcopado mexicano por medio del Celam. Por lo menos, así lo dejó entender el arzobispo Miranda cuando, al regresar de Bogotá después de asumir la presidencia del Celam, afirmó que dicha institución se dedicaría

> […] a extender el catolicismo en los países de la América Hispana, a luchar contra el comunismo, enemigo número uno de los pueblos, así como a la defensa de la fe cristiana.[8]

Sin embargo, esta lucha contra el comunismo, que se anunciaba como prioritaria, habría de desarrollarse en circunstancias especiales en México, pues si bien el gobierno de López Mateos había reprimido rápidamente los brotes de insurgencia sindical, no manifestaba una animadversión particular contra el gobierno de Fidel Castro en Cuba, máxime cuando éste declaraba a la prensa internacional no ser comunista.[9]

Después las circunstancias cambiarían, así como la situación del gobierno de López Mateos. Por tal motivo es necesario analizar brevemente la naturaleza de estos cambios,

antes de profundizar en las características y particularidades del anticomunismo eclesial mexicano.

3. *El proyecto "lopezmateísta" y la Iglesia*

Desde fines de 1957 y durante 1958, como cada seis años, una buena parte de la atención eclesial mexicana se orientó a evaluar las características del nuevo candidato del PRI a la Presidencia de la República y a analizar las perspectivas que se prefiguraban para los próximos seis años.

El entonces candidato, Adolfo López Mateos, ex secretario del Trabajo, había iniciado su campaña con la fama de ser un ex vasconcelista (durante su juventud) y un conciliador en cuestiones sociales. Por ese motivo, no representó ninguna sorpresa el hecho de que durante una etapa de su campaña, precisamente en el pueblo zacatecano donde había nacido el padre del candidato, el orador principal fuera el párroco local, Antonio Quintanar.[10]

Si la campaña por la presidencia se convirtió en un símbolo desde la época de Lázaro Cárdenas, en esta ocasión la aparición pública del cura de Tlaltenango de Sánchez y Román, Zac., debió haber significado algo importante por lo menos para los organizadores priístas de la campaña. Por otro lado, es difícil saber si el párroco había obtenido permiso de su obispo para hablar en dicha ocasión, pero es probable que haya sido así, porque la prensa liberal notó además en la manifestación "la presencia de religiosas, las que no ocultaban su algarabía".[11]

El hecho, calificado por esa prensa como un acto histórico, por ser la primera vez que un miembro del clero católico hablaba en público al lado de los revolucionarios, significaba realmente un rompimiento (bilateral) con la tradición laica mexicana. Sin embargo, el hecho de que el sacerdote hablara en un tono conciliador y dentro de la campaña del PRI, podía verse como un triunfo para el gobierno. Además, la Iglesia se veía beneficiada a su vez por la sola razón de que el propio candidato (y virtual presidente) había permitido que las leyes en materia religiosa fueran quebrantadas, cal participar el cura en un acto político.

Sin embargo, poco después, en un discurso pronunciado en Guadalajara, Jal., ciudad que puede considerarse por muchas razones como el corazón del catolicismo mexicano, López Mateos afirmó que "México se ha de regir necesariamente por instituciones liberales". Y después agregó que "la Constitución de 1917, al garantizar el disfrute de todas las libertades esenciales del hombre, reconoce y consagra a la persona humana como el supremo valor de la historia […]".[12]

López Mateos dejaba en claro así cuál iba a ser su política frente a la Iglesia, lo que se podía resumir en el respeto a las libertades del individuo, dentro del marco de la Revolución. Dicho de otra manera, significaba un acercamiento con las posiciones doctrinales de la Iglesia respecto a la persona humana, pero sin admitir que dicho enfoque tuviera un origen diverso al pensamiento de la Revolución.

López Mateos se había percatado de la necesidad de que la Revolución comenzara a mostrar sus frutos de manera más evidente y tal sería la nota principal de su periodo, que se marcaría por los notables adelantos en las obras de seguridad social por parte del gobierno.

Desde 1935 hasta 1956, aunque la economía había crecido a tasas muy altas, en términos generales la inflación (10% anual como promedio) había afectado seriamente el ingreso de las capas de la población más desfavorecidas.[13] El presidente Ruiz Cortines y después López Mateos intentaron revertir este proceso, mediante una política que, sin afectar el aparato productivo, beneficiara los ingresos de los trabajadores. De esta manera, de 1939 a 1946 se efectuó un cierto proceso de redistribución que favoreció las inversiones y la industrialización, mismo que continuó hasta por lo menos 1967. Si de 1946 a 1957 no se alcanzó a distinguir un comportamiento definido en las tendencias de la distribución del ingreso, a partir de 1957 aparece de manera clara que esta redistribución favorece el fortalecimiento del mercado interno.[14]

Al mismo tiempo, el gobierno de López Mateos habría de iniciar una serie de obras sociales en beneficio del pueblo que no pueden haber pasado inadvertidas para la Iglesia. De esa manera, si en 1958 el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) amparaba sólo a dos millones y medio de personas, para 1964 el Instituto protegía a casi 6 500 000 mexicanos, tasa de crecimiento que ningún otro gobierno lograría.[15] En el ramo de educación, el gobierno federal aumentaría en grado considerable el porcentaje del presupuesto atribuido, pasando en 1958 por primera vez sensiblemente de 20%, para ir aumentando hasta llegar en 1964 a 29.3% del presupuesto total del gobierno.[16] Durante el sexenio se creó también el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), el Instituto Nacional de Protección a la Infancia y se desarrolló un inmenso esfuerzo en materia de construcciones de viviendas populares, además de la edificación de hospitales, escuelas, sistemas de agua potable, etcétera.[17]

Particular importancia entre estas medidas tuvieron las reformas al artículo 123 constitucional, hechas a iniciativa del presidente en diciembre de 1961. Se buscaba con ellas ofrecer una mayor protección a los menores de edad, fijar un salario mínimo general por regiones, crear la Comisión Nacional de Salarios Mínimos, establecer el derecho a la indemnización y el de la participación anual de las utilidades de la empresa.[18]

Muchas de estas medidas destinadas a mejorar el nivel de vida de los trabajadores, sin poner en entredicho la función social del capital, eran visitas con beneplácito por la Iglesia. Algunas de ellas incluso, como las de la protección a la infancia y la repartición de utilidades de las empresas, formaban parte de la doctrina social de la Iglesia. No es de extrañar, por lo tanto, que a medida que pasaba el sexenio, la jerarquía católica se hubiera acercado al Estado, pidiendo a los fieles su cooperación en la construcción de una sociedad más equitativa.

Además de las mencionadas medidas de beneficio social, en el periodo 1956-1967 los aumentos de precios fueron decreciendo, hasta acercarse a las tasas de crecimiento del producto nacional real.[19] Así, este periodo fue quizá el que mayor consenso presenció alrededor del proyecto de la Revolución mexicana. Lo anterior no significa que el

acuerdo y entendimiento fuera total, o que éste se interpretara de la misma forma por las partes. Esto fue claro a fines de 1959, a un año escaso del ascenso al poder del presidente López Mateos.

En diciembre de ese año el presidente López Mateos inició una gira de trabajo por el estado de Querétaro y el día 2 el primer mandatario recibiría un sencillo homenaje por parte de los trabajadores de la fábrica Hércules, en el teatro de Villa Cayetano Rubio, suburbio de Querétaro.

La ceremonia, que normalmente debía haber transcurrido sin incidentes, tomó un inesperado giro cuando el líder obrero Fermín Nieto, secretario general de la Federación de Trabajadores de Querétaro, planteó al presidente el problema de la compatibilidad entre creencias religiosas y lealtad a la Revolución mexicana, a propósito de ciertos ataques recibidos en ese sentido.

El presidente López Mateos, quien se caracterizaba por su agilidad retórica, aprovechó la oportunidad que la ocasión le ofrecía y contestó lo siguiente:

> Nuestro amigo Fermín Nieto se refirió a un problema que considero de la mayor significación en la República: el de si las creencias religiosas pueden ser obstáculo en la marcha constructiva del programa de la Revolución. Quiero afirmarles, en Querétaro, donde se juró la Constitución de la República, que en México existe absoluta libertad de creencias, que en el amplio programa constructivo de la Revolución caben todos los hombres de buena voluntad, todos aquellos que tengan grabada dentro del corazón la convicción de que en México sólo bajo el imperio de la justicia social podrá llevarse felicidad al hombre; de que la lucha de la Revolución es una lucha redentora y de que en cada campo en que ella se adentra, lo hace sólo para satisfacer mejor las aspiraciones del ser humano: en la educación, el trabajo, en la garantía del trabajo, en la dotación de las tierras, en el crédito a los ejidatarios, en cada uno de los pasos que la Revolución da, no hace sino satisfacer ampliamente ese anhelo de justicia que anida en el corazón de cada mexicano.
>
> Antes de decirles a ustedes hasta luego, amigos trabajadores de la Federación de Querétaro, les manifiesto una vez más que dentro de sus convicciones tengan ésta, invariable, que no la borre ni el tiempo ni la intriga, ni las opiniones interesadas: la Revolución mexicana es una revolución redentora.[20]

Dos son las características que sobresalen en este discurso. La primera es el intento por conciliar las posiciones católicas con el programa de la Revolución, centrado en la idea de la construcción del imperio de la justicia social. La segunda característica es la apropiación de una serie de términos religiosos, utilizados en un contexto político, tales como “todos los hombres de buena voluntad”, o “revolución redentora”.

Hasta aquí, como es evidente, el presidente intentaba lograr la conjunción con las fuerzas católicas bajo un programa común, pero siempre dentro del esquema de la Revolución mexicana, a pesar de que éste se diferenciara cada vez menos de la doctrina social católica. Quedaban, sin embargo, los puntos “insolubles” a los cuales hizo alusión explícita López Mateos, como la educación o el problema ejidal, y por ello importaba saber bajo qué esquema se buscaba alcanzar la justicia social.

Por la misma razón, es importante conocer con amplitud la respuesta que dio a este discurso el cardenal Garibi, un día después de lo acontecido. José Garibi, arzobispo de Guadalajara, había sido nombrado cardenal por Juan XXIII en noviembre de 1958,[21] lo cual había repercutido directamente en su ya gran influencia en los asuntos eclesiásticos nacionales, al convertirse en la figura más prominente del episcopado mexicano.

En consecuencia, al día siguiente de los sucesos de Querétaro, Garibi hizo los siguientes comentarios:

> Hemos visto con el mayor interés la noticia que trae la prensa de hoy de que en la Villa Cayetano Rubio, de Querétaro, un obrero preguntó al señor presidente de la República si el ser creyente es un obstáculo para poder trabajar en el programa constructivo que desarrolla el Gobierno de la República, y si las cuestiones doctrinales de tipo religioso se oponen a las ideas sindicales.
>
> No es el caso de detenernos a estudiar cada uno de los puntos enumerados, pero sí de hacer constar la profunda satisfacción que nos causan, por una parte, esa pública declaración de catolicidad de los obreros de Querétaro, que es en realidad el sentir de todo el pueblo mexicano, y por la otra, el público reconocimiento de parte del Señor presidente del derecho que tenemos los mexicanos de profesar nuestra religión y de colaborar en todos los órdenes por el adelanto y prosperidad de la nación y por la implantación plena de la justicia social.
>
> La Iglesia, que no olvida su fin primordial de procurar la salvación de las almas, siempre ha proclamado los principios básicos de la justicia social [...] y desde hace muchos años viene trabajando aquí mismo, en México, por el orden social cristiano y ve ahora con agrado esa armonía en los ideales y con gusto ofrece de nuevo su colaboración para que reine la justicia en nuestra Patria.[22]

El cardenal Garibi aprovechaba de esta manera la oportunidad que le brindaba la ocasión y, al igual que el presidente, interpretaba en su favor los acontecimientos recientes de Querétaro. Por un lado, hacía hincapié en la catolicidad de los obreros mexicanos y, por el otro, le daba a las declaraciones de López Mateos el valor de reconocimiento público del gobierno acerca de la libertad de creencias. Por último, Garibi dejaba entender que el proyecto de justicia social del que hablaba el régimen no era otro que el orden social cristiano, por lo que en ese sentido era necesario cooperar con las autoridades.

Al referirse a la cuestión religiosa, López Mateos rompía una tradición de indiferencia oficial que había permanecido por lo menos durante 20 años, desde aquella época en la que el presidente electo Ávila Camacho había declarado ser "creyente".[23] No era éste un paso definitivo en las relaciones con la Iglesia, pues no había cedido el régimen en algo en particular, pero sí se estaba dejando la puerta abierta para otro tipo de intervenciones eclesiales.

De alguna manera la posición gubernamental difícilmente hubiera podido ser otra, puesto que era producto de una creciente presión social. La prueba es que la confrontación de ideas no había sido provocada por el gobierno, sino que había tenido que hacerle frente.

Por otro lado, es probable que López Mateos, al hacer su llamado a los obreros, estuviera sosteniendo calculadoramente la nueva posición gubernamental destinada a promover la participación de católicos obreros en el PRI y desintegrar así la unión de éstos con las fuerzas de la oposición conservadora. Era, por así decirlo, una manera de romper la integralidad católica al fragmentarla en posiciones diversas al proyecto social cristiano.

Lo que probablemente no calculó López Mateos fue que, al mismo tiempo que permitió una mayor expresión política de los católicos —lo que quizá era inevitable—, estaba abriendo una compuerta que posteriormente sería imposible cerrar a menos que se quisiera pagar un alto precio. Por lo pronto el régimen recibía el apoyo de la jerarquía

católica, pero al mismo tiempo establecía las bases para posteriores intervenciones más críticas de la Iglesia en el terreno socio-político.

Tres años después, con motivo de la oposición a los libros de texto gratuitos, editados por la Secretaría de Educación Pública, el régimen tendría que enfrentar una oposición abierta, muy distinta a la que había estado acostumbrado. Sin embargo, entre 1959 y 1961 el temor anticomunista se habría de imponer sobre las otras posiciones. Después de todo, en esa época —como se ha dicho— el gobierno mexicano parecía estar poniendo en práctica un proyecto cercano al social cristiano. El cuestionamiento católico sería posterior.

B. El anticominismo mexicano

Se ha hecho ya referencia a las tomas de posición de los altos jerarcas católicos mexicanos. Sin embargo, vale la pena detenerse, aunque sea brevemente, en el extenso abanico de posturas dentro de la Iglesia y en su evolución a lo largo de la década de los años sesenta, pues si bien es cierto que todas éstas tienen como común denominador el anticomunismo de la doctrina social católica, muchas de ellas sufrieron cambios sustanciales a medida que la supuesta amenaza se disipaba, o no compartían, por su origen diverso, una misma perspectiva del problema social.

Cabe aclarar que, si bien posteriormente las opiniones respecto a la amenaza comunista habrían de dividirse, entre 1959 y 1961 se constataría prácticamente una unidad anticomunista en toda la Iglesia mexicana, así como en organizaciones ultraderechistas paralelas, tales como la Unión Nacional Sinarquista o la Federación Universitaria Anticomunista, aunque los enfoques fueran distintos.

Se podría argumentar que la Iglesia en México siempre había sido anticomunista, por lo menos en la década de los años treinta y a finales de los años cuarenta. Sin embargo, el anticomunismo de la década de los años sesenta se diferenciaba de los anteriores por diversas razones. En primer lugar, se puede decir que el anticomunismo de los sesenta era mucho menos doctrinario, en el sentido que no tenía su fuente de inspiración inmediata en las enseñanzas pontificales y la doctrina social católica. En esa ocasión, la reacción anticomunista parece haber estado ligada más bien a la amenaza que representaba la victoria de los revolucionarios cubanos.

En relación con lo anterior, se aprecia otra diferencia sustancial en la actitud eclesial de los sesenta. A diferencia de los años precedentes, en ese momento para la jerarquía católica la amenaza no parece provenir del interior del país sino que es sobre todo externa, ajena a la ideología e idiosincrasia nacional. Lo anterior no impedía por supuesto concebir a los dirigentes católicos la existencia de "traidores a la patria", que se habían dejado convencer por las fuerzas extrañas. Esto significaba al mismo tiempo que, en total oposición a la visión de los años treinta, el régimen revolucionario mexicano ya no era, para el episcopado, una doctrina emparentada con las ideas comunistas. Por el contrario, la idea de una amenaza externa ajena a la ideología de la Revolución mexicana, la cual era nacionalista en esencia, encajaba perfectamente dentro de la concepción eclesial. Por eso se entiende que, en los años sesenta, la campaña anticomunista no se haya dirigido contra el Estado mexicano, a pesar de que éste manifestó una cierta simpatía por la Revolución cubana.

Los ataques eclesiales se concentrarían más bien en ese enemigo externo, personificado casi siempre en el régimen de Cuba y a veces en los comunistas internos que supuestamente intentaban propagar la revolución en el territorio nacional a través de la confusión y el desorden.

Una prueba de la alianza nacionalista que se había buscado establecer desde principios de 1959 la dio el arzobispo primado de México al abstenerse de ir al Congreso Eucarístico celebrado en Guatemala, país con el cual México se encontraba en litigio a

raíz de un incidente fronterizo. El arzobispo Miguel Darío Miranda, quien era en ese entonces presidente del Celam, declaró que se había abstenido de ir al Congreso "por solidaridad con el pueblo mexicano",[24] otorgando de esta manera prioridad a la cuestión nacional sobre el protocolo dentro de la organización latinoamericana.

Este signo de distensión entre la Iglesia y el Estado significaba al mismo tiempo una mayor hostilidad contra el enemigo común externo. No fue extraño, pues, que en la LXIII Asamblea del Consejo Nacional Ordinario de la CTM, celebrada en enero de 1960, se hayan multiplicado los discursos anticomunistas.[25] Lo que, por el contrario, parecía menos usual era que dos enemigos irreconciliables (por razones expuestas en capítulos anteriores), como eran la CTM y la Iglesia, coincidieran en la crítica a un enemigo común, convirtiéndose en aliados involuntarios. Pese a todo, fue este tipo de manifestaciones lo que parecía establecer, de hecho, las bases para un acuerdo mínimo implícito entre la Iglesia y el Estado.

1. *La ofensiva clerical*

Aunque 1959 fue un año agitado en muchos aspectos, el ambiente anticomunista no fue —como se ha visto antes— obra exclusiva de la Iglesia en México. Se podría afirmar incluso que la institución eclesial no encabezó inicialmente la lucha propagandística, sino que se contentó con seguir de cerca la campaña encabezada por las confederaciones sindicales oficiales, principales afectadas por la disidencia sindical y los movimientos huelguísticos.

Sin embargo, poco a poco, la jerarquía católica comenzó a abandonar la hasta entonces cautelosa actitud frente al gobierno y a aglutinar y dirigir la más furiosa campaña anticomunista que el país hubiera conocido.

A diferencia de los periodos críticos anteriores, como en 1934-1937, cuando la Iglesia era perseguida y privaba el conflicto con el Estado, en el inicio de la década de los años sesenta ésta se encontraba a la ofensiva con un cuerpo reconstituido y una implantación social envidiable. Además, aunque en algunos casos adquiriría un tono antigubernamental, la campaña en sí no se dirigía directamente contra el Estado.

Aunque algunos organismos clericales o pro clericales como la Acción Católica o la Unión Nacional Sinarquista (UNS) ya habían comenzado a crear un cierto ambiente anticomunista,[26] la señal de la jerarquía fue dada con ocasión de la inauguración del Año Mariano, en octubre de 1960.

Los 50 arzobispos y obispos mexicanos con que contaba la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) de ese entonces se reunieron del 30 de septiembre al 8 de octubre en México y Guadalajara para celebrar su Conferencia Anual, con objeto de "analizar problemas sociales políticos y religiosos".[27]

En dicha reunión, el episcopado mexicano, bajo la presidencia del cardenal José Garibi Rivera, elaboró un documento, publicado en forma de "Exhortación", en el que se advertía a los católicos mexicanos acerca del peligro que corrían la religión y la patria

frente a la amenaza comunista. El motivo inmediato de la “Exhortación” era disponer que se celebrara el Año Mariano en toda la República. Sin embargo, la conmemoración del quincuagésimo aniversario del Patronato de la Virgen de Guadalupe en América Latina fue escogida como un símbolo, pues se afirmaba que el Año Mariano se abría en momentos de angustia, “mientras se desborda en el mundo entero, y de modo especial en las naciones latinoamericanas, la efervescencia provocada por el comunismo”.[28] La carta pastoral continuaba negando la propaganda que presentaba al comunismo como defensor de los débiles y afirmaba que éste, por el contrario, “persigue una finalidad diabólica: destruir toda religión y borrar del mundo hasta la idea de Dios”.[29] Luego, el episcopado pasaba a tratar directamente el problema en el plano nacional:

> Se equivocaría, por consiguiente, quien pensara que nuestra oposición al comunismo se funda en motivos políticos, económicos o puramente sociales […].
>
> Se equivocaría también quien pensara que nuestra Patria no corre peligro de ser comunizada. No nos hagamos ilusiones: toda la tierra está minada por las fuerzas descristianizadoras aliadas conscientes o inconscientes del comunismo […].
>
> Pero, afortunadamente, todavía es tiempo de hacer algo […].
>
> Urgimos, pues, a todos los católicos mexicanos para que trabajen por que se pongan en práctica las normas de la justicia social y de la caridad cristianas. Consideramos que en estos momentos cualquiera actitud que favorezca directa o indirectamente al comunismo es más contraria que nunca a los intereses de la Religión y de la Patria.[30]
>
> Deseamos aprovechar esta ocasión para enviar un saludo fraternal a la Jerarquía católica de Cuba y un voto de solidaridad. Compartimos con ella sus temores y ansiedades en esta hora de prueba.[31]

Dos días antes de la publicación de esta carta, el arzobispo Miguel Darío Miranda había lanzado una excitativa similar a los estudiantes, previniéndoles contra el materialismo y los “maestros infalibles”, con ocasión de una peregrinación al Tepeyac organizada por la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM).[32]

Poco después, las dos principales figuras de la Iglesia mexicana, Garibi y Miranda, salieron rumbo a Buenos Aires, Argentina, con motivo del Congreso Internacional Episcopal, con la declarada intención de “coordinar la lucha anticomunista”.[33]

Los dirigentes eclesiales estaban tan preocupados por el peligro comunista que incluso ya trabajando en el comité organizador del Concilio, en Roma, lo tenían por preocupación central. Al regresar de estos trabajos, en julio de 1961, monseñor Garibi Rivera dijo que era portador del saludo y la bendición papal para el pueblo mexicano, y agregó que no había hablado expresamente al Pontífice “sobre el peligro del comunismo”, pero que en Roma existía preocupación general por la escasez de clero en Hispanoamérica, ya que “el peligro del comunismo nace de la ignorancia religiosa y ésta se contrarresta por medio del sacerdote […]”.[34]

En efecto, la encíclica *Mater et magistra,* publicada en mayo de 1961, con ocasión del 70° aniversario de la *Rerum novarum,* aunque mostraba una tímida apertura hacia los no-creyentes, que se reforzaría particularmente con la encíclica *Pacem in terris,* continuaba recordando que “entre el comunismo y el cristianismo la oposición es fundamental”, y que “los católicos no pueden de ninguna manera adherir a las teorías de los socialistas, a pesar de la apariencia de su posición más moderada”.[35]

En términos de doctrina social por lo tanto, la jerarquía católica mexicana no se encontraba "atrasada", como lo estarían algunos sectores después de 1963. Sin embargo, era evidente que, si bien grandes sectores de la Curia Romana compartían las preocupaciones de Garibi, el papa Juan XXIII estaba más interesado en adaptar la Iglesia al mundo moderno.

Las causas de la insistencia del cardenal mexicano en el tema anticomunista tenían nuevamente un origen regional, pues la tensión en el área latinoamericana vendría a favorecer un clima de enfrentamiento entre los opositores y los defensores de la Revolución cubana.

2. *El caso de Puebla*

El caso de Puebla es característico del ambiente que se respiraba en esos años por el clima de tensión y por la manera en que éste fue aprovechado por diversos grupos antagónicos. La chispa que inició abiertamente la lucha, no sólo en dicha ciudad sino en todo el país, fue la noticia de la invasión a Cuba en Bahía de Cochinos por fuerzas del llamado Comité Revolucionario Cubano.

Un fuerte grupo de estudiantes de la Universidad Autónoma de Puebla organizó inmediatamente una manifestación para condenar dicha invasión y la abierta intervención norteamericana. Muy pronto se pasó a atacar a los grupos conservadores que defendían las posiciones contrarias, tanto en la prensa local como en el interior de la Universidad. La respuesta del grupo contrario a la Revolución cubana no se hizo esperar y en pocos días el Comité Coordinador de la Iniciativa Privada, alumnos de escuelas católicas particulares y estudiantes conservadores de la Universidad convirtieron a ésta en centro de la disputa.[36]

La jerarquía eclesial aprovechó para desatar una furiosa campaña anticomunista, por medio de grandes actos de masas, a los cuales calificaba de "concentraciones de tipo religioso".[37] El objetivo era primordialmente presionar al gobierno con objeto de que éste adoptara una posición más hostil frente a la Revolución cubana. En el ámbito nacional y local, el objetivo del episcopado era debilitar a los grupos laicos y socialistas, dentro o fuera del gobierno, y en las grandes instituciones educativas, para lograr las reivindicaciones cristianas en materia educativa y social.

La ofensiva clerical no era fortuita. A esta situación había contribuido el hecho de que, unos meses antes, el presidente López Mateos había frenado las manifestaciones de anticomunismo gubernamental y estaba efectuando un recentramiento de las posiciones ideológicas del régimen. Así, el presidente afirmó en una entrevista, en julio de 1960, que, dentro de la Constitución, su gobierno era "de extrema izquierda".[38]

Lo anterior fue sin duda un aliciente para algunas figuras renombradas de la Revolución mexicana, sobre todo el general y ex presidente Lázaro Cárdenas, quien un año antes había manifestado su apoyo a los revolucionarios cubanos, pidiendo respeto para el pueblo de Cuba.[39] En esos momentos, hay que recordar, Fidel Castro negaba

continuamente ser comunista o querer imponer un régimen basado en la concepción marxista-leninista de la sociedad.[40] En consecuencia, el apoyo que en ese momento le dio Cárdenas a la Revolución cubana no podía ser interpretado como una contradicción con los principios de la Revolución mexicana.

A la par de estas manifestaciones de apoyo a Cuba por parte de la "izquierda oficial", fue clara la voluntad del gobierno de fortalecer la unidad revolucionaria contra los enemigos externos e internos de la Revolución mexicana.[41]

De esa manera, el gobierno de López Mateos, en lugar de caer en la dinámica anticomunista, prefirió marcar sus distancias de la institución eclesial. Uno de los momentos claves para hacer esto fue el 7 de junio de 1961, Día de la Libertad de Prensa.

De manera significativa, el banquete fue ofrecido al presidente como huésped de honor por el coronel José García Valseca, quien había sido acusado en Puebla de favorecer a los grupos conservadores. Sin embargo, García Valseca ofreció un discurso clásico y mesurado en donde afirmó que "prensa nacional y unidad nacional son conceptos correlativos", después de haber criticado veladamente a cierta prensa extranjera, la cual deliberadamente o por falta de información había enjuiciado en forma equivocada al país.[42]

El presidente López Mateos, en abierta respuesta a las presiones contra su gobierno, y en claro mensaje a la prensa nacional, reafirmó su política antiintervencionista y pidió la colaboración de todos para la realización de la Revolución mexicana. Luego agregó que su gobierno reprimiría excesos de personas o grupos demagógicos de derecha o izquierda que "fuera del marco de la Constitución" pretendieran desarticular la vida nacional y violar el orden constitucional.[43] En suma, López Mateos respondió a las presiones conservadoras con una demarcación ideológica clara frente al problema cubano en particular y frente a la campaña anticomunista en general, al especificar la alternativa de la Revolución mexicana frente a los otros proyectos sociales, incluyendo el católico.

La "izquierda oficial" inmediatamente acudió al llamado de unidad revolucionaria y la semana siguiente un grupo de personalidades convocaron "al sector progresista de la nación a organizarse para proyectar la dinámica de la Revolución en torno del presidente López Mateos".[44] El mencionado grupo denunció "ciertas publicaciones extranjeras" que agudizaban "ataques y calumnias contra nuestro país" y señaló claramente a la Iglesia católica como una de las responsables de la agitación:

> Esa campaña contra México proviene de modernos colonialistas de la economía de los pueblos subdesarrollados en contubernio con los antiguos colonialistas territoriales, que todavía pretenden recobrar privilegios a los que cerró paso nuestra Constitución con sus artículos 3°, 24 y 130.[45]

La consagración de esta política de unidad revolucionaria se logró a finales del mismo año de 1961, pues el 7 de diciembre fue expedido un comunicado de la Presidencia de la República en el que se anunciaba que el presidente López Mateos había llamado a colaborar en su gobierno a todos los ex presidentes en vida (siete), mismos que habían aceptado. La medida tenía un alto contenido simbólico pues los siete ex presidentes

representaban una gama de posiciones políticas disímbolas, las cuales encontraban a pesar de todo un común denominador en la Revolución mexicana.[46] Esta medida habría de ser esencial para la lucha que el gobierno sostendría en los dos años siguientes contra las fuerzas sociales que pugnaban por impedir el proyecto educativo del régimen.

La izquierda decidió igualmente —a raíz del discurso del Día de la Libertad de Prensa—organizarse mejor para presionar con más efectividad al presidente. En consecuencia, en agosto de 1961 se creó el Movimiento de Liberación Nacional (MLN), el cual agrupaba a la izquierda oficial y no oficial bajo la dirección de Lázaro Cárdenas. El MLN pugnaba por el pleno respeto de la Constitución de 1917 además de la consecución de los objetivos originales de la Revolución mexicana.[47]

De esta manera, cada vez resultaba más claro para las diversas organizaciones sociales y políticas que el gobierno estaba siendo sujeto de presiones de toda índole y que por lo mismo era necesario ejercer toda su fuerza para contrarrestar a los grupos contrarios al régimen.

La medida de llamar a los ex presidentes a colaborar tenía, pues, como objetivo el disminuir las tensiones sobre el gobierno, lo cual se logró en gran medida, pues a partir de ese momento la actividad de los diversos grupos dentro del régimen disminuyó notablemente. Sin embargo, la "unidad revolucionaria" no incluía a los diversos grupos e instituciones, como la Iglesia, que pretendían continuar ejerciendo presión suficiente para que el Estado modificase algunos de sus principios.

La jerarquía católica, por su parte, respondió a la ofensiva de la izquierda como si los discursos gubernamentales y del MLN no la afectaran. Por otro lado, los obispos más conservadores intensificaron su actividad, acentuando a su vez la demarcación que el gobierno había impuesto.

Una semana después del discurso presidencial del Día de la Prensa, el arzobispo Miranda lo calificó como "alentador", porque supuestamente hacía conciencia del "gravísimo mal" que amenazaba a la nación y porque invitaba a remediar los males y deficiencias que propiciaban la expansión del comunismo.[48]

Era definitivamente una interpretación tortuosa aunque posible del discurso presidencial. Pero mostraba una intención conciliadora y un deseo de evitar el enfrentamiento abierto. Al mismo tiempo era significativo el hecho de que el arzobispo primado no dejara de insistir en la amenaza comunista. En todo caso, el distanciamiento operado por el gobierno provocó una radicalización de la campaña eclesial, misma que se expresó en la breve pero significativa consigna de "Cristianismo sí, comunismo no".[49]

La campaña no era apoyada únicamente por la Iglesia. Como es de suponer, tanto en los conflictos que surgirían en 1961 como en los relativos al libro de texto en 1962 y 1963, participaron grupos regionales de poder, interesados en modificar la actitud del gobierno federal. En el caso de Puebla, por ejemplo, Abelardo Sánchez García, presidente de la Cámara Nacional de Comercio de esa ciudad y del Comité Coordinador Permanente de la Iniciativa Privada, acusaba al grupo que controlaba la Universidad de ser de "filiación comunista" y al movimiento de ser "eminentemente comunista y nada más".[50] Lo curioso de esta posición irreductible era que en realidad dichos calificativos

resultaban ser arbitrarios por completo, como se verá más adelante.

El conflicto se centró posteriormente de manera simbólica alrededor de la nueva Ley Orgánica de la Universidad Autónoma de Puebla, la cual entre otras cuestiones prohibía la pertenencia de funcionarios y maestros de la Universidad a órdenes y organizaciones religiosas, así como la elección de alumnos de estas organizaciones a puestos de consejeros.[51]

Los católicos, como era de esperarse, impugnarían dicha Ley Orgánica. Pero ésta, más que de origen "comunista", no hacía sino poner en práctica los artículos de la Constitución de 1917. Esto fue admitido de alguna manera por ciertas organizaciones empresariales poblanas, las cuales reconocían "la rectitud del licenciado Fernández Aguirre, que no es comunista, sino liberal. Sabemos que el doctor Glöckner Lozada es una figura pintoresca, pero no comunista". Sin embargo, se afirmaba que "estas personas han caído en manos de los comunistas agazapados detrás de los tres poderes del Estado". Por último, los empresarios sostenían: "que como hijos de la Iglesia católica, Apostólica y Romana, no podemos permitir que una ley absurda perjudique a nuestros hijos y a nosotros mismos".[52]

Quedaba claro, pues, que la campaña anticomunista no era ciega en sus análisis y objetivos para sus organizadores. Se sabía que los dirigentes del movimiento opositor no eran comunistas sino liberales. Pero tampoco importaba para la Iglesia, pues para ella entre un comunista y un liberal convencido no había ninguna diferencia. Se podría decir incluso que la campaña era sólo de nombre anticomunista, pero antiliberal en la práctica, por lo menos en este caso. Así lo atestiguaban los volantes repartidos en Puebla que señalaban a 146 catedráticos liberales acusándolos de "comunistas o filocomunistas" y el llamado a boicotear a un conocido periódico liberal de la ciudad.[53] La misma suerte corrieron 15 publicaciones, como *Tiempo,* "prohibidas" por la Iglesia en Puebla, por ser —según ésta— elaboradas por comunistas.[54] .

Otra de las organizaciones que desplegarían una gran actividad durante esos años fue el Frente Universitario Anticomunista, que consideraba entre otras cuestiones que el rector de la UNAM tenía "inclinaciones hacia los comunistas" y que organismos como la revista de la UNAM, la Casa del Lago y Radio Universidad eran "castro-comunistas".[55]

Por otro lado, aunque el arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez y Toriz, afirmaba que no era "con el odio, ni con la muerte, ni con la violencia… sino con el amor y por medio de una labor eminentemente constructiva como se salvará a la patria del comunismo",[56] en todas las iglesias de Puebla se leía una circular en la que se pedía a la Virgen de Guadalupe salvar a México del comunismo y se advertía a los fieles que profesaran, propagaran o simplemente defendieran la doctrina comunista, incurrían *ipso facto* en la excomunión.[57]

El conflicto poblano, que se reproduciría durante esos años en mayor o menor medida en las principales ciudades del país, permite establecer una serie de conclusiones acerca de los propósitos eclesiales durante esta campaña. En primer lugar, la Iglesia, con intención o sin ella, se encontró en el centro del debate y contribuyó con mucho a la exacerbación de los ánimos, pese a las arengas del arzobispo Márquez.

En segundo, los objetivos de la Iglesia iban más allá del sector comunista, el cual muchas veces no era sino un fantasma. En realidad, la Iglesia tenía tanto o más interés en debilitar a los grupos liberales, los cuales defendían las tesis secularistas de la Constitución, aunque es probable que en el ambiente de psicosis colectiva haya habido miembros del clero que creyeran firmemente en la amenaza comunista. De cualquier manera, la actitud de la Iglesia muestra hasta qué grado, desde su punto de vista, había una identificación casi total entre liberales y comunistas.

Por último, la actitud del Estado frente a este conflicto fue cautelosa y en muchos sentidos incierta, si no es que ambigua. El gobernador de Puebla, por ejemplo, intentó hacer tabla rasa del problema cerrando la Universidad, aboliendo la Ley Orgánica, introduciendo al ejército para calmar los ánimos y prohibiendo las manifestaciones públicas. Sin embargo, el hecho de que diera marcha atrás en una ley que sólo ponía en práctica la Constitución y que negara que hubiera habido "intervención abierta de los altos jerarcas del clero"[58] en el conflicto, sin duda alguna frenó a los grupos liberales y fortaleció la convicción del clero local de que la época del ostracismo en cuestiones sociales, es decir, políticas, había quedado atrás.

Es difícil saber si la actitud del gobernador de Puebla reflejaba la posición del gobierno federal. De cualquier manera, el desenlace momentáneo del conflicto en torno a la Universidad estimuló la actividad eclesial en otras partes del país. Al mismo tiempo alimentaría las esperanzas de no pocos miembros del clero y católicos en general de que era el tiempo indicado para exigir una modificación a la posición del Estado relativa a la educación.

3. *La diversidad anticomunista*

Si antes se dijo que entre 1960 y 1962 había una aparente unidad anticomunista en la Iglesia mexicana, no es menos cierto que ésta se nutría de diversas corrientes, las cuales diferían en no pocas cuestiones. Algunas de estas diferencias se ensancharían con el paso de los años y serían una causa más en el origen de tendencias contrarias en el seno de la Iglesia. Es necesario, por lo tanto, hacer un breve bosquejo del anticomunismo mexicano en la década de los años sesenta para evitar, dentro de lo posible, asimilaciones innecesarias o confusiones costosas para un posterior análisis.

Lo que básicamente unía a los diversos grupos católicos dentro de la Iglesia (e incluso a organizaciones políticas afines como el PAN, la UNS y la UNPF) era antes que nada la creencia en que el comunismo resultaba ser el enemigo número uno de la nación mexicana. Al mismo tiempo, existía la idea —siguiendo la doctrina tradicional cristiana— de que el laicismo estaba íntimamente ligado y se encontraba en el origen del materialismo y, en consecuencia, del comunismo en México.

Así lo expresaban los principales dirigentes seglares, como el viejo luchador católico, director de ONIR y miembro de la Junta Central de la ACM, Luis Beltrán y Mendoza. Este antiguo miembro de la ACJM (durante la guerra cristera) era el típico representante de la

línea integral e intransigente del catolicismo mexicano. Su pensamiento seguía lo más cercanamente posible la ortodoxia doctrinal católica. En 1962 escribía lo siguiente en el Boletín de la Junta Central de la ACM:

> El satánico afán de eliminar a Dios en la vida de los pueblos ha sido la mejor preparación de las masas para el contagio comunista, y contra este verdadero peligro, que aumenta cada día, no habrá defensa que valga si no se quiere volver al cristianismo, y no a medias, sino para vivirlo íntegramente.
>
> La ceguera mayor de los responsables de la suerte de sus pueblos frente al tremendo peligro que los tiene en vigilia, es no querer entender que con la postura laicista están haciendo su juego al enemigo común [...]. [59]

En el mismo sentido se había expresado acerca del laicismo Pedro Velázquez, director del Secretariado Social Mexicano (SSM), al informar al episcopado dos años antes acerca de las instituciones sociales mexicanas. Por lo menos así habrían de entenderlo los obispos mexicanos, porque después de oír al padre Velázquez ordenarían a la ACM luchar en contra del laicismo, calificado como "el principal entre los funestos errores, que se han propuesto excluir a la Iglesia de la sociedad".[60]

No eran éstas las posiciones más radicales al respecto. La jerarquía tenía una lista de errores, además del laicismo, como el indiferentismo, el latitudinarismo y el modernismo, del cual hacían divisiones y subdivisiones, como el americanismo, el liberalismo, el racionalismo, el inmanentismo, el iluminismo, el naturismo, el democratismo, el vitalismo, el laxismo, etcétera.[61]

En una línea menos rígida, pero siempre dentro de la doctrina tradicional de la Iglesia católica, se encontraba la posición de monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, quien, como presidente de la Comisión Episcopal para la Educación y la Cultura, pedía a la ACM (en 1960) que emprendiera una campaña de inscripción a las Sociedades de Padres de Familia o directamente a la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), "con el objeto de prepararlos a defender la educación de sus hijos, sobre todo en lo que se refiere a los libros de texto".[62] Esta campaña —como es bien sabido — se convertiría en el instrumento más eficaz para la continuación de la lucha eclesial contra el laicismo y el comunismo.

De manera similar, otro de los obispos que en años posteriores habría de distinguirse por su trabajo en favor de los indígenas y por su apertura hacia movimientos sociales (por lo cual sería catalogado "de izquierda"), monseñor Samuel Ruiz, durante 1961 advertía a sus feligreses contra los peligros del comunismo para la patria y para las relaciones entre el Vaticano, los obispos y los fieles.[63] .

El padre Pedro Velázquez, director del SSM, afirmaba en una concentración organizada con motivo de los 70 años de la *Rerum novarum,* en la Basílica de Guadalupe, que se tenía que hablar del comunismo, porque era "el mayor cáncer que ha padecido la humanidad en todos los tiempos" y "la síntesis de todas las herejías, no solamente en el plano religioso, sino en el plano sociológico y aun en el económico".[64]

A pesar de lo violento de estas declaraciones, donde no se observan diferencias aparentes en el enfoque, otros testimonios y documentos de esos años permiten deducir que algunas personalidades católicas no compartían los puntos de vista de las

organizaciones más conservadoras.

Tal es el caso del mismo padre Velázquez, quien, en medio de la psicosis anticomunista, supo guardar la calma para no perder de vista sus objetivos. Al principiar el decenio, Velázquez había lanzado la idea de formar un frente de organizaciones seglares católicas capaces de hacer frente al comunismo, lo cual se concretó en la formación de la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON). Según Jesús García, el padre Velázquez había sabido aprovechar el temor anticomunista para lanzar a la CON "…hacia una toma de conciencia social que fuera gradualmente superando la psicosis anticomunista, por la objetiva captación de la problemática social".[65]

Es difícil saber en qué medida el director del SSM había calculado sus pasos en los años siguientes. Sin embargo, su trayectoria personal lo colocaba en la línea más combativa de la Iglesia en México. Es un hecho además que, por lo menos desde 1962, el padre Velázquez se oponía públicamente a la manipulación de la campaña anticomunista. Sus argumentos eran claros:

> Desgraciadamente, de un tiempo a esta parte [noviembre de 1962] se ha llevado a cabo una lucha negativa contra el comunismo. Se ha pretendido curar la fiebre del comunismo con otra fiebre: el anticomunismo […].
>
> Se crea entonces el fantasma del comunismo y a él se achacan todos los males, despreocupándose así, fácilmente, de examinar y meditar sobre los graves problemas que afectan al pueblo […] Tales problemas no son inventos del comunismo; son resultado y herencia de regímenes socio-económico-políticos amorales e inhumanos y son hábilmente explotados por los comunistas. Debemos, pues, reconocer que la lucha contra el comunismo debe encaminarse a suprimir todas esas miserias y desgracias que afligen a las clases, sobre todo obreras y campesinas […].[66]

De esta manera, el director del SSM marcaba sus diferencia con aquellos que, de manera falsa o sincera, habían caído en la trampa de la represión policial o del oportunismo político para favorecer "sus guisos y sus intereses".[67] Planteaba además una lectura popular, democrática y adaptada a las circunstancias nacionales de la doctrina social católica. Proponía, por ejemplo, la "promoción de organizaciones de base" que tendieran "a incorporar a las clases desheredadas en la participación de la vida económica, social, política y cultural […]".[68]

Sin embargo, conviene aclarar que dichas medidas eran para *mejor* combatir al comunismo e instaurar un orden social cristiano. Prueba de ello era el hecho de que el doctor Pedro Velázquez basaba su argumentación en la encíclica *Divini redemptoris* (contra el comunismo), que cumplía en 1962 un cuarto de siglo de haber sido publicada.

No hay duda alguna entonces de que Velázquez, como Samuel Ruiz y la gran mayoría, si no es que la totalidad del episcopado, eran profundamente anticomunistas. Sin embargo, también era cierto que no todos coincidían en la interpretación del origen del mal y las maneras de combatirlo.[69]

Numerosos escritos muestran que por lo menos una parte del clero se encontraba, a fines de 1962, tratando de reorientar el anticomunismo primario de muchos católicos hacia posiciones más acordes con las últimas tendencias de la doctrina social católica. En ese sentido, se podría afirmar que dicha posición se acercaba más al desarrollo del pensamiento conciliar vaticano que a la experiencia latinoamericana anticomunista de

principios de la década. Las posiciones del episcopado comenzaron quizá a transformarse —mediante el Concilio Vaticano II— a partir de los últimos meses de 1962.

Como se verá más adelante, la reorientación vaticana no significaría en ningún momento que la lucha contra el comunismo hubiese terminado. Sin embargo, la nueva posición frente a los no creyentes y contra aquellos que profesaban doctrinas materialistas, inscrita desde la encíclica *Pacem in terris,* favoreció paulatinamente la victoria de las posiciones de personalidades como el padre Velázquez y el obispo Méndez Arceo. Pero antes de que ésta se lograra, las relaciones entre la Iglesia y el Estado habrían de pasar por una tormenta particularmente difícil de superar, dado que giraba alrededor de uno de los puntos históricos de conflicto: la educación.

4. *El conflicto acerca de los libros de texto*

La importancia del análisis de este problema, para nuestro estudio, radica sobre todo en dos puntos: *1*) porque significó, entre otras cuestiones, una continuación de la lucha contra el laicismo y el comunismo por parte de la Iglesia, y *2*) porque en ese conflicto, a pesar de que la Iglesia no participó directamente, sí desempeñó un papel preponderante. En otras palabras, el conflicto representó, en términos doctrinales, uno de los enfrentamientos más ásperos entre la Iglesia y el Estado de manera indirecta, por medio de organizaciones civiles y políticas, como el Partido Acción Nacional (PAN) y sobre todo la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF).[70]

El conflicto, que se centralizó alrededor de los libros de texto, fue en realidad mucho más que eso. Resultaría imposible por lo tanto intentar mostrar en unas cuantas líneas las diversas causas, facetas e implicaciones del movimiento ciudadano que se generó alrededor del libro obligatorio.[71] Por lo mismo, conviene detenerse, así sea brevemente, para analizar algunas de las posiciones doctrinarias encontradas, para situarlas dentro del desarrollo ideológico eclesial durante esos años.

Una de las primeras medidas como presidente del licenciado López Mateos fue la creación, en febrero de 1959, de la Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos, con objeto de que ésta fijara las características de los libros de texto destinados a la educación primaria.[72]

Como presidente del nuevo organismo, López Mateos designó al conocido escritor liberal y ex revolucionario villista Martín Luis Guzmán.

En un principio, la Comisión no encontró al parecer grandes obstáculos para trabajar, a través de concursos y con la participación de la iniciativa privada (los primeros libros los editaron empresas tales como Novaro Editores-Impresores y Editorial Nuevo Mundo). Para enero de 1960 ya habían sido impresos el “Libro” y el “Cuaderno de Trabajo” para primer año de primaria, con un tiraje de más de 2 000 000 de ejemplares, [73] mismos que comenzaron a distribuirse. Sin embargo, desde principios de 1960 los libros de texto comenzaron a ser atacados principalmente por los autores de los manuales comerciales que ya existían. Las casas editoriales implicadas llevaron a cabo una

campaña de desprestigio, que continuó a lo largo de ese año.[74]

No fue sino hasta mediados de 1961 cuando la Iglesia comenzó a atacar los libros de texto gratuitos en algunos estados de fuerte presencia clerical o de larga tradición opositora, como Chihuahua.[75] Posteriormente, a medida que los libros de texto para los grados más avanzados comenzaron a circular, la oposición comenzó a crecer, alimentada por los llamados del episcopado[76] y por la psicosis anticomunista imperante. Así, para comienzos de 1962 comenzaba a sentirse la tensión en algunas regiones.

En febrero de ese año estalló abiertamente el conflicto de manera sorpresiva para muchos, pues el día 2 se llevó a cabo una manifestación de más de 100 000 personas, organizada por la Unión Neoleonesa de Padres de Familia (con las mismas siglas de la Unión Nacional de Padres de Familia, de la cual formaba parte), el Comité Regional Anticomunista (CRAC) y el Frente Democrático Anticomunista (FDAC).

Dicha movilización se había logrado en parte debido a un ambiente internacional tenso, sobre todo en el área latinoamericana, pues en enero se había celebrado la VII Reunión de Consulta de Ministros de Relaciones Exteriores, efectuada en Punta del Este, Uruguay. Allí, el gobierno mexicano había sostenido la tesis de que "la OEA crea una incompatibilidad con el hecho de que uno de sus miembros adopte una línea política marxista-leninista".[77]

Sin embargo, al mismo tiempo, México y otros cinco países se abstuvieron en la votación que decidió la exclusión de Cuba de la OEA.[78]

Asimismo, a principios de octubre de 1962, el presidente López Mateos reafirmó que "México no permitirá que su territorio sea utilizado para campañas subversivas en contra de gobiernos constituidos con los cuales mantenemos relaciones de amistad".[79] Poco después, en medio de la "crisis de los proyectiles", al anunciar Kennedy el bloqueo naval a Cuba, el presidente López Mateos reiteró que sólo si ésta se armaba ofensivamente cambiaría la posición de México, lo cual dejaba, pese a todo, las puertas abiertas a una reorientación de la política exterior mexicana. Después, entre 1964 y 1970, México fue el único país latinoamericano que mantuvo relaciones con Cuba de manera ininterrumpida, a pesar de la resolución adoptada por la OEA.[80]

No es extraño, pues, que la manifestación del 2 de febrero de 1962 en Monterrey se haya desarrollado bajó el signo anticomunista, pues proliferaron los carteles del tipo: "México sí, comunismo no", o "Señor Gobernador, si su gobierno no es comunista, corra a los comunistas".[81]

Sin embargo, se equivocaría quien afirmara que la única motivación de los manifestantes era el anticomunismo. Había carteles contra los libros de texto, por la libertad de enseñanza y por la defensa de la patria, la familia y la religión. Los oradores acusaron al "texto único" y al sistema educativo de ser totalitarios.[82] En ese sentido había una crítica directa al centralismo que iba más allá de la cuestión educativa y que repetía una demanda creciente y común de las poblaciones del norte del país.

Según la revista *Tiempo,* cuyo director era precisamente el presidente de la Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos, "la ofensiva reaccionaria y clerical" se había gestado al conocerse el proyecto de ley enviado por López Mateos al Congreso para

otorgar a los trabajadores una participación en las utilidades de las empresas. En dicha ofensiva se encontraban —según este parecer— mezclados intereses patronales muy definidos, alrededor del Grupo Industrial Monterrey.[83] Es posible que así haya sido. Sin embargo, habría que matizar tales supuestos.

La cuestión de la participación en las utilidades era un punto que la doctrina social católica planteaba y la Iglesia en México reivindicaba. Por lo tanto, o bien la alianza entre empresarios e Iglesia no era tal, o si existía, los industriales regiomontanos se oponían a este proyecto de ley y querían limitar su alcance. Si así fue, los empresarios de Monterrey no convergían ni con la Iglesia ni con el PAN, ya que éste aprobó, a fines de ese año, la ley respectiva.[84]

En todo caso, aunque se desencadenó una campaña de rumores alrededor de las intenciones del gobierno en relación con los libros de texto, la cuestión de la participación en las utilidades de las empresas no volvió a aparecer dentro de los temas del conflicto, lo que confirma la tesis de que éste fue esencialmente de carácter doctrinario e ideológico. Lo anterior no implica, sin embargo, que otros intereses y motivaciones no hayan desempeñado un papel de importancia, pero en lo que se refiere al llamado popular el problema educativo y del libro de texto fue la cuestión que definió la incorporación de grupos numerosos de la población. Además, si la participación de los empresarios era evidente en el caso de Monterrey, en otras regiones del país la relación no era automática. En el ámbito nacional, la campaña estuvo organizada y coordinada por la Unión Nacional de Padres de Familia, organización ligada desde su creación en 1917 a la Iglesia en México.[85]

Lo que estaba en juego alrededor del libro de texto eran dos concepciones diversas acerca de la educación primaria. El Estado pretendía, dentro de un ambicioso plan educativo de 11 años (1959-1970), infundir en la niñez mexicana una serie de valores "para consolidar la comunidad mexicana" y lograr "que la comprensión de la realidad y de la historia se haga dentro de lineamientos que nos identifiquen como integrantes de un país de perfiles propios".[86] En suma, el plan de 11 años y los libros de texto obligatorios pretendían crear valores uniformes en la niñez mexicana para consolidar un proyecto de unidad nacional alrededor de los ideales de la Revolución mexicana.

Por su parte, los opositores al texto obligatorio lo rechazaban por considerarlo parte de un proyecto estatal totalitario, contrario a los derechos del individuo y de la familia en lo que concierne a la educación de sus hijos. En términos doctrinales, el discurso de la UNPF reproducía íntegramente la posición de la Iglesia en cuanto al derecho de magisterio de los padres de familia. No es de extrañar, por lo mismo, que los oradores de la manifestación del 2 de febrero en Monterrey mezclaran cuestiones religiosas con las educativas. Lo interesante de dichas tomas de posición era más bien que los manifestantes reconocían no saber si el texto obligatorio era bueno o malo.[87] Es decir, que en última instancia no se oponían a él por su contenido mismo, el cual desconocían, sino por la naturaleza de la acción estatal. Así, uno de los oradores pedía a las autoridades de la nación que revisaran "su ideología, sus prácticas y sus métodos".[88]

De esa manera, mientras que los opositores al texto comenzaron a llamarlo "texto

único”, para resaltar el carácter autoritario de la medida estatal, sus defensores lo llamaban “texto gratuito y obligatorio”.

No nos detendremos a analizar con detalle los sucesos transcurridos alrededor de este problema, a lo largo de más de un año. Es importante resaltar, sin embargo, que el desconocimiento del contenido de los libros favoreció una campaña de rumores sensacionalistas de corte anticomunista en muchas regiones del país, a la cual contribuyeron no pocos miembros del clero.[89]

Prueba de que uno de los principales promotores del anticomunismo en el país era la Iglesia fueron las declaraciones hechas por el episcopado mexicano en abril de 1962 “sobre los problemas de la Iglesia en la actualidad”. Los obispos mexicanos no hacían referencia directa al problema de los libros de texto obligatorios y justificaban su intervención afirmando que las causas que habían obligado a los obispos “a cumplir con su deber pastoral”, no se circunscribían a algunas regiones del país (en alusión a Monterrey), sino que se habían extendido a todo el territorio nacional.[90]

Las declaraciones no se presentaban tampoco como un ataque al gobierno mexicano en forma abierta. Por el contrario, se reconocía “el efectivo progreso de nuestra nación” y se admiraban “los frutos que este progreso ha producido”.[91] Se pretendía establecer incluso una cierta coincidencia de intereses con él, pues el episcopado recordaba que, en la reciente reunión internacional celebrada en Punta del Este, el gobierno mexicano había proclamado abiertamente “que el comunismo es incompatible con la genuina libertad y con la democracia […]”.[92]

La idea era, nuevamente, presentar al comunismo como una amenaza externa. Éste —al decir de la jerarquía católica—, pretendiendo actuar como promotor del bien social, se aprovechaba “para sus fines, de la miseria y de las injusticias sociales existentes en varios sectores del pueblo”.[93] Ahora bien, recordaba el episcopado: “México, por desgracia, no está exento de la infiltración de este mal, sino que aquí también va encontrando acogida”.[94]

Así pues, un año y medio después de iniciada la campaña anticomunista, el episcopado no había superado sus temores ni alterado, por lo mismo, sus argumentos al respecto. Se podría hablar incluso de una consolidación de la doctrina anticomunista tradicional, pues los obispos recuperaban en su declaración dos de los documentos claves del anticomunismo vaticano: el decreto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio del 1º de julio de 1949 y la encíclica de Pío XI en 1937, *Divini redemptoris*.[95]

Lo que en la *Declaración* no quedaba claro era la posición frente al poder central. Por un lado se buscaba establecer una comunión de intereses en relación con las tesis anticomunistas, pero por otra parte se le atacaba porque era en su seno donde se encontraban —a su parecer—seguramente los infiltrados comunistas —aunque la *Declaración* no lo dijera—. Sin embargo, dada la íntima conexión que la jerarquía establecía entre laicismo y comunismo, tal conclusión era inevitable.

De esta manera, la intención del episcopado en dicha *Declaración* —por lo menos en relación con el Estado— era obligar al gobierno de López Mateos a deshacerse de los elementos más radicales del régimen para frenar la ofensiva estatal en materia educativa

y negociar un acuerdo con los sectores más moderados y conciliadores. Sin embargo, si tal fue la intención del alto clero mexicano, puede decirse que falló, debido sobre todo a la particularidad del enfoque eclesial.

El Estado mexicano, contrariamente a la suposición de la Iglesia, no era ni estaba particularmente infiltrado por elementos comunistas. El Plan Educativo de 11 años y la elaboración de los libros de texto obligatorios y gratuitos no hacían más que continuar la tradición laica de los regímenes liberales y de la Revolución mexicana. Por lo tanto, era improbable que el gobierno de López Mateos diera marcha atrás a sus proyectos, cuando —desde su perspectiva— no había por qué hacerlo, ni por qué moderar una posición que a su parecer no era radical.

Se explica entonces la relativa intransigencia del gobierno mexicano frente a las demandas del movimiento contra los libros de texto.[96] El Estado mexicano movilizó sus fuerzas para demostrar que muchos sectores de la población sí estaban de acuerdo con la publicación de dichos libros.

Las posiciones no variarían en términos generales, salvo ciertas concesiones como admitir la perfectibilidad y posibilidad de mejorar los textos (lo cual nunca se cuestionó). Pero en el fondo las posturas eran irreconciliables, pues estaban en juego no sólo quién haría tales modificaciones, sino los valores que habría que introducir.

Sin embargo, la apertura del Concilio Vaticano II, cuya primera sesión se celebraría del 11 de octubre al 8 de diciembre de 1962, habría de modificar la actitud de la Iglesia respecto al problema y esto tendría consecuencias para el desarrollo del conflicto mismo.[97] Aunque en una primera fase del Concilio el temario era excesivo y la discusión muchas veces confusa, es probable que el mayor contacto de los obispos mexicanos con otros episcopados haya permitido conocer otras realidades y opiniones acerca de la cuestión escolar, moderando algunas posiciones intransigentes.

La publicación de la encíclica *Pacem in terris,* el 11 de abril de 1963, pocas semanas antes de la muerte de Juan XXIII, también debió de haber influido grandemente en la posición de muchos obispos mexicanos. La encíclica —como es bien sabido— anunciaba una mayor tolerancia frente a aquellos que no compartían las doctrinas eclesiales. El capítulo respectivo a las relaciones entre católicos y no católicos permitía distinguir por vez primera "entre el error y aquellos que lo cometen". Además, preveía posibilidades de cooperación con movimientos antes condenados:

> Asimismo, no se pueden identificar falsas teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre, con movimientos históricos fundados con un objetivo económico, social, cultural o político, incluso si estos últimos tienen sus orígenes y se inspiran en esas teorías […] Además, en la medida en que estos movimientos están de acuerdo con los sanos principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana, ¿quién se negaría a reconocer en ellos elementos positivos y dignos de aprobación?[98]

De esta manera, la Iglesia en México recibía el aval necesario —por lo menos doctrinalmente— para buscar una cooperación más estrecha con los regímenes emanados de la Revolución mexicana. ¿Quién podía negar que el movinúento revolucionario respondía a las justas aspiraciones de la persona humana o que existían en

él elementos positivos y dignos de aprobación, sobre todo en 1963, cuando el régimen se había dedicado en gran parte al mejoramiento de los niveles de vida de los mexicanos? De hecho, una parte del episcopado así lo había reconocido de alguna manera, durante la década de los años cuarenta, en la época del *modus vivendi*. En ese entonces los arzobispos de México y de Guadalajara, Luis María Martínez y José Garibi Rivera, habían ya puesto en práctica una política de conciliación que resaltaba los aspectos positivos del régimen de la Revolución mexicana. Después de todo, durante muchos años y sobre todo en el periodo del presidente López Mateos, el gobierno parecía estar poniendo en práctica el programa social por el que la Iglesia abogaba.

En ese sentido, puede haber influido en el ánimo de los obispos y de muchos católicos el decreto que obligaba a las empresas a establecer el reparto de utilidades, firmado por el presidente el 20 de noviembre, día conmemorativo de la Revolución mexicana. Significativamente, el PAN apoyó tal iniciativa y aprobó en el Congreso a fines de 1962 la Reforma a la Ley del Trabajo que permitía establecer, a partir de 1964, esa medida redistributiva.[99]

Cabe recordar que la Iglesia no se oponía a una medida de este tipo, por lo menos desde la publicación de la encíclica *Mater et magistra*. Por el contrario, las enseñanzas papales señalaban el camino que el gobierno mexicano estaba siguiendo.[100]

Frente a esta posición, las medidas del gobierno mexicano parecían más bien tímidas, ya que el reparto no abarcaría un porcentaje muy grande de las utilidades de las empresas.

Por otro lado, el movimiento de los padres de familia fue perdiendo fuerza paulatinamente en la segunda mitad de 1962 por diversas razones. En San Luis Potosí, feudo político de los dirigentes sindicales del magisterio (SNTE), el gobernador encarceló durante tres días al dirigente de la UNPF, Ramón Sánchez Medal (junto con otros dos dirigentes), y después los expulsó del estado.[101] El Estado mexicano respondía así a su estabilidad amenazada, a través de su acostumbrada táctica de represión y negociación.

Por su parte, los empresarios, atacados duramente desde el inicio del conflicto, deben haber considerado que éste había llegado a su límite al haber éstos obtenido solución parcial a sus demandas.

Por último, la jerarquía consideró igualmente que el movimiento contra los libros de texto involucraba otros intereses ajenos a ella y que, en consecuencia, no valía la pena verse mezclada en un movimiento que escapaba a su control absoluto.

En otras palabras, el episcopado pretendía protestar en el momento y en la manera que mejor conviniese a sus intereses. Por lo tanto, cuando consideró que sus objetivos se habían alcanzado, por lo menos parcialmente, comenzó a moderar sus intervenciones respecto a la cuestión escolar y a su relación con el Estado. Habrá que recordar además que desde fines de julio de 1962 las organizaciones católicas habían comenzado a cuestionar fuertemente la campaña anticomunista.

El símbolo más claro de este giro eclesial fue el discurso del señor Fernando Barbará, quien habló a nombre de las organizaciones católicas de padres de familia del país en un mitin de masas con ocasión de la clausura de la primera sesión del Concilio, afuera de la

Basílica de Guadalupe, el 9 de diciembre de 1962. El orador dijo entre otras cosas:

> Si hemos hablado del problema educativo, es porque éste es sin duda alguna un ejemplo clásico de la falta de unidad y de paz. Hemos fraccionado a nuestra patria en dos bandos: los buenos y los malos; los progresistas y los retrógrados. No hemos querido ver ni entender que todos trabajamos por un mismo México. No hemos querido comprender que no podemos estar los unos sin los otros. No hemos sabido apreciar la buena fe de ambos, en detrimento, todo ello, de la unidad.[102]

Los mensajes en este sentido comenzaron a multiplicarse. Pocos días después, con ocasión del aniversario de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, el canónigo de la Basílica, Ángel María Garibay, pidió a los feligreses colaborar con el gobierno y los empresarios para lograr la prosperidad de la patria.[103] El 25 del mismo mes, en la Misa del Gallo, el delegado apostólico Luigi Raimondi dijo que México vivía "en un ambiente de serenidad y de empeñosos esfuerzos para construir un orden que asegure a todos un desarrollo armónico digno".[104]

Lo anterior no significaba que la Iglesia hubiese abandonado sus reivindicaciones magisteriales. Sin embargo, era evidente que ya no tenía ningún interés en continuar el conflicto escolar, por lo menos en los términos que estaba dándose.

La UNPF continuó durante algún tiempo reclamando la libertad de enseñanza, lo cual demuestra que tenía un cierto grado de autonomía de la Iglesia, pero con el tiempo sus demandas encontraron cada vez menos eco en los militantes católicos.[105]

Por otra parte, el gobierno parecía también estar dando muestras de apertura. Desde diciembre de 1962 se anunció una reforma a la Ley Electoral, para permitir la existencia de diputados de partido. Hasta ese momento, el sistema político mexicano había funcionado prácticamente mediante un esquema de "partido único". A partir de 1963, el régimen de López Mateos dio el paso a un sistema de "partido dominante". Lo anterior, aunque no ponía en peligro la supremacía del PRI, permitía que partidos pequeños se expresaran en la Cámara de Diputados.[106]

El sistema era sin duda alguna tímido, pero puede haber influido en algunos miembros de la jerarquía católica, los cuales podrían haber alimentado esperanzas de que algunos de sus aliados llegarían a utilizar la instancia legislativa para promover los cambios requeridos por la Iglesia.

Todo lo anterior, aunado a la firme respuesta del gobierno en defensa de los libros de texto, influyó necesariamente en la nueva actitud que la Iglesia adoptó, no sólo ante el libro de texto, sino en general hacia el régimen de la Revolución mexicana.

Por supuesto, no todos los miembros de la Iglesia adoptaron de igual manera las reformas y esquemas de la época conciliar. Esto se reflejó en la *Exhortación pastoral sobre la paz escolar en México,* carta publicada por tres arzobispos y 20 obispos del país, en sus respectivas diócesis entre el 14 y el 22 de abril de 1963, misma que dio término en cierta forma al conflicto generado alrededor de los libros de texto.

La publicación de esta carta pastoral debe haber causado una gran división entre los prelados mexicanos, pues contrariamente a su costumbre, esta *Exhortación* sólo fue publicada por 20 de los 50 miembros del episcopado. Además, era muy notoria la

ausencia del cardenal Garibi Rivera, del arzobispo primado de México, Miguel Darío Miranda, y del arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez y Toriz.[107] Por otra parte, dicha exhortación no fue publicada en las diferentes diócesis con la misma redacción, existiendo diferencias importantes que nos permiten observar por lo menos dos enfoques diversos del problema. Por un lado, la línea dura, intransigente, la cual sigue la línea doctrinal tradicional de la Iglesia. Por otro lado, la línea pragmática y conciliadora que considera inútil una profundización del conflicto con el Estado, sin que por ello dejara de sostener la doctrina eclesial sobre el magisterio.[108]

De hecho, el cuerpo general de la *Exhortación* es el mismo en la mayor parte de los 27 párrafos que la componen. Ésta se dividía en tres partes: *1*) naturaleza del problema educativo; *2*) instituciones interesadas en la educación, y *3*) solución (según los intransigentes) o bases para una solución (según los conciliadores).

En ambas versiones prevalece la doctrina tradicional de la Iglesia acerca de la educación. Desde el punto de vista eclesial, el problema educacional no es una cuestión relacionada únicamente con la escasez de maestros o de escuelas frente a la enorme población escolar, sino que es esencialmente un problema moral y social.[109] En la mencionada exhortación se enunciaban en consecuencia los deberes y los derechos de las tres instituciones involucradas en el proceso educativo: la familia, el Estado y la Iglesia.

En directa alusión al conflicto sobre los libros de texto, los obispos afirmaban que "uno de los más graves errores es negar a la familia el derecho natural que tiene a escoger el tipo de educación para sus hijos" y recordaban que este derecho estaba inscrito en la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre.* Los obispos agregaban que "[…] ni el deseo de una malentendida unidad nacional, ni la impreparación de los mismos Padres de Familia son motivos suficientes para privarlos de ese derecho natural".[110]

El Estado, según la exhortación, debe cumplir solamente una función "subsidiaria y supletoria". La versión conciliadora (firmada por el obispo de Huejutla) le concedía además una cierta función coordinadora.[111]

En cuanto a la Iglesia, los obispos reafirmaban su derecho, no sólo a otorgar enseñanza religiosa y formación moral, sino también —y esto tenía también relevancia para el caso mexicano— "a fundar escuelas en cualquier disciplina, no sólo elementales, sino también medias y superiores".[112]

Planteadas las cuestiones básicas tradicionales, el punto delicado era el relativo a la manera de solucionar el problema, siendo precisamente donde surgían las diferencias mayores. Conviene por lo tanto presentar las dos versiones para facilitar su comparación.

La versión "conciliadora" del obispo de Huejutla presentaba la armonización de los derechos y deberes de las instituciones implicadas como una necesidad. La versión "intransigente" del obispo de Mazatlán lo presentaba como una exigencia muy clara: sin justicia no habría paz escolar. Mientras que el primero pretendía solamente establecer las bases para una solución, el último se expresaba con la certeza de que no podía existir otra solución.

Obispo de Huejutla

III. Bases para una solución.

La verdadera solución del problema escolar consiste en la armonización de los derechos y deberes de las instituciones llamadas por su naturaleza a intervenir en la educación: es decir la paz escolar. Un régimen escolar donde se ejercen y armonizan los derechos y deberes de las diversas instituciones que componen la sociedad, es un signo de verdadera civilización.

Obispo de Mazatlán

III. Solución.

La verdadera solución del problema escolar consiste en la armonización de los derechos y deberes de las instituciones llamadas por su naturaleza a intervenir en la educación; es decir, la Familia, el Estado y la Iglesia. Un régimen escolar donde se ejercen y armonizan los derechos y los deberes de las diversas instituciones que componen la sociedad, es un signo de verdadera civilización. La paz escolar, en consecuencia, será fruto de la justicia, o sea, del respeto a los derechos y de la armonización de los deberes de los demás.[113]

Los obispos continuaban su exhortación advirtiendo que las circunstancias ya habían cambiado y que no era posible que el Estado continuase con su política de indiferencia:

> Debemos buscar una solución práctica y creemos que ha llegado el tiempo en que por bien de nuestro pueblo no debemos ignorarnos sistemáticamente los que tenemos una misión educativa. La Iglesia y la Familia no pueden ser ignoradas como fuerza educadora.
>
> Se impone pues algo nuevo entre nosotros […] Sólo así se logrará el bien, la paz, la unidad profunda de nuestra Nación.[114]

La jerarquía católica hacía de esta manera un llamado para lograr la verdadera armonía de las partes. Pero imponía como condición el reconocimiento de los derechos que ella reclamaba en el magisterio y también en el área social y política. Se rechazaba una “mal entendida unidad nacional” y se proponía en cambio otra más sincera, basada en el reconocimiento de que tanto el Estado como la Iglesia constituían fuerzas sociales reales, que debían reconocerse mutuamente y aceptar la necesaria convivencia.

Obispo de Huejutla

Salvando el derecho fundamental de la libertad de enseñanza, como patrimonio sin precio que todos los hombres de buena voluntad deben defender, cualquiera que sea su convicción religiosa, se pueden encontrar fórmulas variadas de aplicación práctica. Las relaciones entre la escuela pública y la escuela privada, entre ambos sistemas y los padres de familia; la intervención subsidiaria y la propia del Estado; el lugar de la religión en la instrucción, los programas de estudio, los libros de texto; todo debe ser estudiado con la doble preocupación de salvaguardar la unidad moral de la nación y de garantizar los derechos de los padres de familia.

Obispo de Mazatlán

Admitimos que, salvado el derecho fundamental de la libertad de enseñanza, como está establecido en los países verdaderamente democráticos, se pueden dar fórmulas variadas de aplicación práctica.

Las relaciones entre la escuela pública y la escuela privada deben ser estudiadas con la doble preocupación de salvaguardar la unidad moral de la nación y de garantizar la libertad de las conciencias, respetando la diversidad de convicciones.[115]

Sin embargo, aquí volvían a diferir nuevamente las versiones, siendo nuevamente la posición “intransigente” mucho más agresiva al respecto.

La versión conciliadora, dentro de la línea de *Pacem in terris* y de la historia reciente de la Iglesia en México, abría la posibilidad de que se encontrase un arreglo a los conflictos con el Estado mexicano (López Mateos había dicho que en el programa constructivo de la Revolución cabían todos los hombres de buena voluntad)[116] siempre y cuando se aceptase el derecho de la libertad de enseñanza. Por lo demás, el párrafo parecía constituir en sí mismo un temario de conversaciones.

La versión intransigente, por el contrario, más que buscar una negociación, parecía establecer sus exigencias mínimas para el diálogo. Entretanto dejaba entrever que México no era un país democrático mientras no garantizase la libertad de enseñanza. Por lo demás, no parecía haber una gran disponibilidad para discutir ciertos puntos, los cuales se consideraban seguramente fuera de negociación, tales como el lugar de la religión en la instrucción, etcétera.

Es difícil medir el efecto que tuvo cada una de estas versiones en el ánimo y disposición del gobierno de López Mateos, así como en los grupos impugnadores del libro de texto.

Lo cierto es que a partir de la publicación de la exhortación, la actividad de los grupos opositores a la política educativa disminuyó sensiblemente hasta casi desaparecer. Es muy probable que la Iglesia haya recibido por parte del gobierno amplias explicaciones acerca del libro de texto y más aún las seguridades de que el Estado no intentaba coartar la libertad de enseñanza.[117] Después de todo, el Estado no había tenido que dar marcha atrás y los libros de texto continuaban distribuyéndose. Así que una concesión extraoficial no iba en perjuicio de la tranquilidad, necesaria para el momento de la elección del nuevo candidato presidencial del PRI.

El periodo conciliar abriría nuevas perspectivas para las relaciones de la Iglesia con el mundo, lo cual en el caso mexicano significaría una mayor participación en las cuestiones sociales. Por otra parte, la juventud de los nuevos obispos no era por fuerza signo de moderación o transigencia frente al Estado (el obispo de Huejutla tenía 75 años y el de Mazatlán 53), o frente a posiciones contrarias a la doctrina eclesial.

En consecuencia, se puede afirmar que la versión del obispo de Mazatlán era un signo de la gestación y el ascenso de una nueva corriente de opinión “intransigente” que, aunque luego habría de dividirse, en el futuro inmediato buscaría replantear seriamente las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

V. LA IGLESIA MEXICANA DURANTE LA ÉPOCA DEL CONCILIO (1962-1968)

A. La oposición en la cooperación

El Concilio Vaticano II se efectuó del 11 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965. Durante esos años la Iglesia mexicana sufrió transformaciones importantes que habrían de afectar en diversos sentidos su actuación futura.

En términos generales, se puede afirmar que el episcopado mexicano recibió más de lo que ofreció al Concilio. Si éste fue una sorpresa para todo el mundo cuando fue anunciado por Juan XXIII, el 25 de enero de 1959, los obispos mexicanos reaccionaron aún más tardíamente, pues, al parecer, esperaban otro tipo de Concilio, ya que, por ejemplo, se habían preparado para promover una declaración dogmática sobre la maternidad espiritual de la Virgen María sobre la Iglesia.[1]

Lo anterior no significa que los esquemas conciliares no hayan tenido un efecto en la Iglesia mexicana. Por el contrario, tal como se ha demostrado anteriormente, las enseñanzas papales fueron siempre puestas en práctica por el episcopado en periodos relativamente cortos. De igual manera, aunque no participaron activamente en las deliberaciones respectivas,[2] los obispos mexicanos adoptaron rápidamente las conclusiones conciliares.

Al decir de Edward L. Mayer, las principales figuras de la Iglesia mexicana, el cardenal Garibi y el arzobispo de Puebla (presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano), "se alinearon con la llamada ala conservadora del Concilio".[3] Sin embargo, habría que evitar generalizaciones que pierden de vista no sólo la relativa diversidad del episcopado sino también las transformaciones que se dieron a lo largo de más de tres años de discusiones. Además, habría que evitar confundir una cierta pasividad de los obispos mexicanos frente al Concilio con una negativa a adoptar sus resultados. Sin duda alguna, hubo miembros de la jerarquía (como monseñor Márquez y Toriz) que fueron más reacios ante ciertas iniciativas conciliares poco tradicionales. Pero se puede decir que, en su conjunto, el episcopado mexicano hizo suyos de manera casi inmediata los resultados del Concilio.

La participación de los obispos mexicanos fue, en el mismo sentido, mayor en las sesiones de 1964 y 1965 que en las de 1962 y 1963. De cualquier manera, salvo por el caso del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, las intervenciones trataban sobre

cuestiones poco novedosas. El arzobispo, Miranda, por ejemplo, planteó en la tercera sesión el problema de la escasez de sacerdotes.[4] En ese mismo año, Méndez Arceo hizo una defensa del pueblo judío y posteriormente habló sobre el esquema de seminarios y el celibato.[5]

Durante la primera sesión, desarrollada entre el 11 de octubre y el 8 de diciembre de 1962, a la cual asistieron 42 de los 50 prelados mexicanos, éstos tuvieron una participación discreta en las diversas comisiones a las que estaban integrados. Por ejemplo: monseñor Márquez y Toriz en la comisión de escuelas, seminarios y universidades.[6] El arzobispo primado, monseñor Miguel Darío Miranda, participó en la comisión conciliar para los obispos y gobiernos de las diócesis. En la primera sesión habló sobre los textos litúrgicos y el ritual bilingüe.[7]

En la segunda sesión, celebrada entre el 29 de septiembre y el 4 de diciembre de 1963, nuevamente Méndez Arceo, en compañía de otros prelados, pidió en el concilio menor participación del poder civil en ciertos asuntos privativos de la Iglesia en el mundo. También mostró su inconformidad con que en la elección de los obispos interviniesen autoridades civiles.[8] Méndez Arceo habló sobre temas espinosos para la Iglesia como el de los judíos, la masonería o el psicoanálisis freudiano con un espíritu abierto. El concilio fue para él una verdadera revelación, a pesar de que en los inicios de éste no creía en su trascendencia.[9] El obispo de Cuernavaca, a diferencia de otros prelados, había tenido el tino de hacerse acompañar por un asesor, en este caso por el teólogo belga Gregario Lemercier.[10] Esto le favoreció, pues desde el comienzo de las sesiones Méndez Arceo estaba abogando por la renovación eclesial.

Sin embargo, el caso del prelado de Cuernavaca era una excepción a la regla. En general, el episcopado mexicano se comportaba de una manera pasiva frente a los cambios y para algunos de ellos sus preocupaciones parecían ser otras que la renovación eclesial. Monseñor Miranda, por ejemplo, además de participar en las discusiones conciliares, se encontraba muy ocupado en la planeación y construcción del Colegio Mexicano de Roma.[11] Así, al regresar de la primera sesión conciliar, el decano de los prelados, monseñor Antonio Guízar y Valencia (83 años), anunció la pronta beatificación de su hermano Rafael Antonio Guízar y Valencia, quien había sido obispo de Veracruz.[12] Otros, como el recién nombrado arzobispo de Durango, Antonio López Aviña, continuaban inmersos en la atmósfera anticomunista, pues a su regreso declaró acerca de la "presencia espiritual" en el concilio de la llamada "Iglesia del silencio", es decir, las Iglesias de los países pertenecientes al bloque soviético.[13]

De cualquier manera, a medida que avanzaba el concilio, los prelados mexicanos se fueron integrando a sus discusiones y fueron asimilando las enseñanzas que de él emanaban. Desde 1965 se anunció la implantación en todo el país de la reforma litúrgica,[14] que Méndez Arceo reclamaba haber impuesto en su diócesis desde 1957.[15]

Uno de los factores que contribuyeron mayormente a la difusión de las tesis conciliares en México fue la decidida y creciente participación de las organizaciones seglares, muchas de las cuales se habían agrupado en la CON (Conferencia de Organizaciones Nacionales) antes mencionada. Sobresalían entre éstas, además de la

Acción Católica Mexicana (ACM), el Secretariado Social Mexicano (SSM) y el Movimiento Familiar Cristiano (MFC). Como prueba de su creciente importancia, Paulo VI invitó al ingeniero José Álvarez Icaza y su esposa, destacados dirigentes seglares mexicanos, para que participasen como observadores a la cuarta sesión del concilio.

Pero sin duda alguna la influencia mayor que recibió el episcopado mexicano en su conjunto fue la que resultó del contacto con otros prelados de distintas partes del mundo, especialmente con los latinoamericanos. Los obispos de los distintos países latinoamericanos aprovecharon su estancia en Roma para estrechar contactos y celebrar sus reuniones. Aunque en 1962 no hubo reunión ordinaria del Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano), la VII Reunión Ordinaria celebrada en Roma en 1963 inauguró una nueva era de las relaciones intra-eclesiales latinoamericanas.

Así pues, el episcopado mexicano, de manera casi inevitable, salió transformado del Concilio Vaticano II. Si bien es cierto que gran parte de él tuvo una actitud pasiva durante las primeras sesiones, eso no impidió que los resultados de las deliberaciones fueran inmediatamente aceptados por los prelados mexicanos.

En suma, no debe confundirse una actitud pasiva con una oposición a las reformas introducidas por el concilio, lo cual existió sin duda en un sector de la Iglesia mexicana. Sin embargo, se puede afirmar que el episcopado aprobó en bloque y trató de aplicar inmediatamente las conclusiones conciliares.

Los principales opositores al concilio fueron en México (como probablemente en todo el mundo) los grupos católicos ultraconservadores, muchos de los cuales trabajaban por medio de organizaciones secretas o semisecretas, tales como el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO),[16] muy activo en la Universidad Nacional Autónoma de México, y la organización de los "tecos", con base en la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG). La aparición y actividad de muchos de estos grupos no era reciente ni se explicaba únicamente por las reformas conciliares. Desde la década de los años cuarenta y cincuenta estas organizaciones se habían enfrentado a diversos miembros del episcopado (en medio de una mezcla de conflictos locales y regionales de poder), llegando a poner en duda su autoridad.

En Guadalajara, por ejemplo, el grupo de los "tecos", que controla la UAG, se enfrascó en cerrada lucha contra el dirigente panista Efraín González Luna y contra la Compañía de Jesús, con motivo de la fundación del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), e incluso contra el arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera.[17] Paradójicamente, la UAG había sido también fundada con el apoyo de los jesuitas (los "tecos" fueron largamente defendidos por el padre Figueroa, de la Compañía de Jesús), pero más tarde, viendo el curso que tomaba la organización secreta y la Universidad decidieron crear, con el apoyo de grupos católicos moderados, el ITESO. En 1958, a raíz de un choque de los "tecos" contra las instalaciones del ITESO y de una fuerte campaña difamatoria contra González Luna, el todavía arzobispo Garibi declaró entre otras cosas que, "ya que muchos de estos atentados se hacen con pretexto de defender la religión", se veía en la necesidad de declarar que la Universidad Autónoma no reunía las condiciones necesarias para ser una universidad católica.[18]

El arzobispo, dirigiéndose a los “directores o instigadores de tales atentados”, les prohibía acercarse a los sacramentos “mientras no restituyan la honra y los bienes que han dañado con la calumnia y los atropellos”, aunque aclaraba que no se trataba de una excomunión.

A pesar de todo, las actividades de los “tecos” no terminaron. Por el contrario, las nuevas tendencias conciliares, así como la agitación en las universidades, vieron proliferar este tipo de grupos no sólo en Guadalajara, sino en otros centros católicos como Puebla, Morelia y México. De esta manera, el ya cardenal Garibi emitió un documento en enero de 1964, mediante el cual condenaba explícitamente las sociedades secretas:

> Queremos, en particular, referirnos, porque es indispensable que los jóvenes estudiosos lo sepan, para precaverse de andar extraviados, a aquellos que con el pretexto de combatir errores como el comunismo se valen para ello de asociaciones secretas en las que se exigen juramentos de estricto secreto y de obediencia a jefes desconocidos, aun con distintas amenazas a quienes infrinjan tales directivas o violen ese secreto.
>
> Tal secreto lo exigen, por lo general, aun para las autoridades eclesiásticas, y en esas organizaciones muchas veces se maquina contra las mismas autoridades eclesiásticas y contra las organizaciones de la misma Iglesia.
>
> Es necesario que los jóvenes, especialmente los dedicados al estudio, tengan entendido que, como católicos, no deben pertenecer a tales asociaciones que se hallan condenadas por la Santa Iglesia […].[19]

Igual actitud había adoptado el arzobispo Miranda contra el MURO y otras organizaciones similares pocos meses antes, lo cual hace suponer que esta vez el problema de las ultraconservadoras sociedades secretas se veía como una amenaza de alcance nacional para las enseñanzas eclesiales.

El arzobispo primado de México, en una *Instrucción pastoral a los asistentes eclesiásticos de las organizaciones estudiantiles católicas,* se refería a las influencias que se dirigían contra los estudiantes para manipularlos y lograr su separación de la Iglesia:

> Y como si esto no fuera ya bastante, recientemente vienen siendo objeto de la atracción de algunas organizaciones estudiantiles, que si bien se han fijado metas, algunas en cierto sentido justas, en la elección de los medios se apartan de las directrices de la Iglesia y de la ley moral que deben guiar todas las acciones humanas para que sean lícitas. Y quienes así obran no vacilan en ampararse en el secreto, exigir juramentos o promesas y recurrir a la Religión como a uno de sus medios más eficaces para atraer adeptos precisamente entre quienes profesan la Religión Católica.[20]

Finalmente, el arzobispo instruía a los asistentes eclesiásticos para que éstos advirtiesen del peligro que corrían los estudiantes y les señalaran su obligación de apartarse de tales organizaciones “que por no estar conformes con las enseñanzas del Evangelio ni las directrices de la Iglesia, no pueden ser garantía para el bien de ellos, ni de la Iglesia ni de la Patria”.[21]

Los esfuerzos por detener a las organizaciones ultraconservadoras se hicieron desde entonces más definidos. La jerarquía mostraba así que no estaba dispuesta a perder el control sobre sus fieles en todo aquello que correspondía a la actividad eclesial. Mientras estas organizaciones seguían un curso paralelo al de la jerarquía mexicana, el conflicto no

había estallado, pero desde el momento en que los obispos mexicanos comenzaron a adoptar las conclusiones del Concilio Vaticano II surgieron las diferencias. El aparato eclesiástico aumentó el control sobre sus filas, con la consecuente descalificación de los grupos ultraconservadores.

Esto se hizo evidente cuando, en octubre de 1965, al mismo tiempo que se celebraba la cuarta y última sesión conciliar, el vicario general de México, monseñor Francisco Orozco Lomelín, condenó enérgicamente las críticas al concilio hechas por el Movimiento Católico Tradicionalista y la Asociación Cultural Pax. Monseñor Orozco Lomelín censuró mediante una circular tanto a los tradicionalistas como a los reformistas radicales.[22] El comunicado del vicario general causó el beneplácito de las organizaciones seglares que habían seguido el concilio de cerca, como el Movimiento Familiar Cristiano.[23] En ese mismo año, al terminar el Concilio Vaticano II, los 12 arzobispos y 47 obispos mexicanos enviaron un mensaje con ese motivo, pidiendo fidelidad, orden, paz, armonía y oración.[24] Pocos días después, en el aniversario de las apariciones guadalupanas, el arzobispo primado Miranda hizo un llamado a todos los fieles para que cumplieran los mandatos del concilio.[25]

El episcopado mexicano se encontraba, al igual que gran parte de los obispos de otras partes del mundo, seriamente transformado después de la experiencia conciliar. Los inevitables cambios de ideas, el contacto con otras realidades y las discusiones mismas del concilio dejaban, después de cuatro sesiones y poco más de tres años, una Iglesia más capacitada para responder a las transformaciones sociales que ella misma contribuiría incluso a producir.

Del concilio surgió una Iglesia mexicana que no era ni la tradicionalista ultraconservadora ni la reformista radical, aunque algunos de sus miembros se inclinasen por estas tendencias. A fines de 1965, la Iglesia mexicana (obispos, sacerdotes, dirigentes y militantes católicos) era en su mayoría una Iglesia más abierta al mundo, es decir, al mundo de lo secular. La antigua Iglesia mexicana, todavía encerrada en gran parte en su utopía religiosa, fue abriendo paso lenta y paulatinamente, incluso mucho después de 1965, a una nueva concepción de las cosas, en la que lo temporal adquiriría una legitimidad nunca antes reconocida.

Es, pues, a partir del concilio cuando la Iglesia mexicana en su conjunto empieza a abandonar su visión intolerante de las cosas terrenales. De la aceptación de este derecho de existir y de la posibilidad del reconocimiento de una esfera temporal se derivan en consecuencia muchas de las actitudes de la Iglesia desde esos años.

Sin embargo, esta nueva posición frente al mundo, que permite una mayor tolerancia de lo temporal, no se traduce necesaria ni automáticamente en una apertura hacia el Estado o la sociedad en todos los órdenes. Por ejemplo: en el caso específico de México, las conclusiones conciliares no desembocan sólo en una mayor aceptación eclesial acerca de ciertos derechos del Estado. Al mismo tiempo, al aceptar una indispensable coexistencia, la “apertura al mundo” eclesial implica la participación en áreas hasta entonces prohibidas y en consecuencia una mayor exigencia al Estado del respeto a sus derechos. Por lo tanto, apertura al “mundo secular” para la Iglesia mexicana no significa

forzosamente aceptación del Estado o conciliación de intereses. En otras palabras, si la Iglesia se actualizó en el mundo de lo temporal, fue para poder disputarlo mejor a las corrientes e instituciones antagónicas. En ese sentido, la mejoría de relaciones con el Estado no era en ningún sentido contradictoria con el hecho de que se le opusiera un proyecto social cada vez más abiertamente.

1. *Los primeros pasos del nuevo entendimiento*

Aunque el Concilio Vaticano II fue sin duda el acontecimiento más importante para la Iglesia católica en México durante estos años, habría otros que influirían también en el comportamiento eclesial. Más precisamente, en forma paralela al concilio, la Iglesia en México, sobre todo las organizaciones seglares, experimentarían cambios profundos que modificarían en un corto plazo las posiciones eclesiales.

Ya se ha visto que, desde fines de 1962, la jerarquía católica mexicana había decidido disminuir sensiblemente su campaña anticomunista e incluso proponía de nuevo la unidad nacional para lograr el progreso del país. En ese sentido, la *Exhortación pastoral sobre la paz escolar en México,* sobre todo en su versión conciliadora, constituía un ejemplo particular de proposición de paz en un campo específico, que podría ampliarse a otros campos.

La publicación de *Pacem in terris* y la sentida muerte de Juan XXIII influyeron también en la pacificación ya iniciada. El envío de condolencias de López Mateos al delegado apostólico Luigi Raimondi provocó incluso especulaciones acerca de la posibilidad que se establecieran relaciones con el Vaticano, lo cual fue desmentido por *El Nacional,* periódico que refleja el punto de vista oficial.[26]

La elección pontifical de Paulo VI y el reinicio del concilio en la segunda mitad del año propició en México una calma imprevista, que por otra parte se debía a la expectativa ante el nombramiento del nuevo candidato del PRI a la presidencia para el periodo de 1964-1970. El ambiente político estuvo en completa ebullición por esta razón hasta que finalmente el 3 de noviembre de 1963 la Confederación Nacional de Trabajadores de México postuló como precandidato al entonces secretario de Gobernación, Gustavo Díaz Ordaz.

El candidato era, para la Iglesia, un mal menor, ya que al parecer representaba la corriente más conservadora dentro del PRI.[27] Sin embargo, no significaba mucho más que eso, ya que Díaz Ordaz no pretendía tampoco abandonar la posición tradicional de los regímenes de la Revolución. Incluso en cierto sentido el hecho de que fuera menos populista que López Mateos lo hacía menos propenso a establecer contactos con la jerarquía católica.

A pesar de todo, la Iglesia mexicana no había salido por completo de su paranoia anticomunista, así que prefería un candidato conservador a otro que, como López Mateos, “coqueteara”, aunque fuera ocasionalmente, con la izquierda.

Como si quisiera confirmar su moderación en los asuntos públicos, el candidato Díaz

Ordaz escogió el estado de Guanajuato para iniciar su campaña y desarrolló un discurso que, por lo menos en el uso de ciertos términos, se acercaba al de muchos militantes católicos, pues hablaba de la necesidad de "un desarrollo integral" del país.[28]

La actitud del candidato del PRI no pasó inadvertida para los miembros del episcopado mexicano. La situación electoral se había tornado aún más delicada desde la nominación del católico intransigente José González Torres como candidato del PAN a la Presidencia de la República. La jerarquía se encontraba nuevamente ante el dilema que le presentaba la posición panista, pero esta vez de manera más aguda, pues González Torres era un candidato militante católico, ex dirigente de la ACM y seguidor incondicional de la doctrina social católica. Sin embargo, al mismo tiempo el episcopado sabía que las esperanzas de que el PAN obtuviese la victoria de hecho eran nulas. La situación se volvió más embarazosa a medida que avanzaba la campaña, pues González Torres sostenía continuamente las reivindicaciones eclesiales en materia constitucional, tales como la derogación de los artículos 3º (educación) y 130º (derechos políticos del clero), al mismo tiempo que pretendía resucitar las inquietudes anticomunistas que la Iglesia ya estaba superando.[29]

La jerarquía católica prefirió actuar con cautela ante las elecciones, como había sido su costumbre. A fines de marzo de 1964, el obispo de Torreón dio a conocer una *Exhortación pastoral* en relación con el cumplimiento de los deberes cívicos de los católicos, en la cual exponía la posición tradicional de la Iglesia mexicana al respecto.

El obispo de Torreón, Fernando Romo Gutiérrez, hacía un llamado a los posibles electores para que se empadronaran y votasen cooperando así al bien común. En términos parecidos se expresó el arzobispo primado de México pocos días antes de las elecciones, pues recordaba a los católicos el deber de votar por "quienes sean los más capaces de corresponder a la confianza del pueblo para asegurar los intereses totales de la nación".[30] Luego, monseñor Miranda continuaba su exhortación al voto en una forma más bien crítica:

> A la vista de todos está el cuadro de angustia y de infelicidad en que viven pueblos y naciones en donde, debido a la difusión y fomento de ideologías extrañas y falsas, traicionada la verdad, quebrantada la justicia, desterrado el amor fraterno y sacrificada la libertad, la paz se ha ausentado y con ella todos aquellos bienes que le son propios.
>
> A fuer de mexicanos por tanto, no podemos ni debemos consentir, sin negarnos a nosotros mismos, que en nuestra vida nacional sufran menoscabo nuestros valores espirituales, sino, por lo contrario, debemos empeñarnos decidida y tenazmente en que sean éstos poderosa palanca e incesante estímulo para lograr el mejoramiento integral de nuestro pueblo […].
>
> Sin familia no hay Patria […] preservar sus derechos es robustecer a la Patria; menoscabarlos es minarla en sus cimientos."[31]

De hecho, el arzobispo primado se contentaba con recordar los derechos y los deberes cívicos de los católicos, pero dicho mensaje no podía ser interpretado como una desaprobación a algún partido en particular. Si bien es cierto que los seguidores del PAN veían a éste reflejado en las recomendaciones del arzobispo primado, los electores del PRI no forzosamente estimaban condenadas sus tesis, mucho menos si tomaban en cuenta que el candidato era Díaz Ordaz.

El arzobispo Miranda se veía obligado a adoptar una actitud cautelosa porque sabía —como lo había afirmado el dirigente priísta Rodolfo González Guevara unos años antes— que no todos los católicos eran panistas y que algunas organizaciones seglares católicas habían incluso reconsiderado su oposición al régimen.

Tal parecía ser el caso de por lo menos 300 dirigentes de la Acción Católica Mexicana (ACM), quienes, reunidos en el Foro Nacional de Presidentes Diocesanos de la ACM, celebrado en San Luis Potosí, sostuvieron "que los principios del cristianismo y los principios de la Revolución Mexicana no están reñidos y que 'el bien de la religión es inseparable del de la patria' ".[32]

Los dirigentes diocesanos redactaron un manifiesto a la opinión pública, donde se decía, entre otras cosas:

> Se advierte con claridad una transformación profunda de las estructuras sociales que tienden a hacer salir a México del estado semifeudal y a la par semicapitalista, para colocarlo a la altura de las exigencias del mundo de hoy.[33]

Después, el documento se acercaba nuevamente a las tradicionales tesis eclesiales, pues se hablaba de los esfuerzos conjuntos del Estado, los ciudadanos y sus empresas. Además, se hacían ver las "dramáticas carencias", pero se sostenía que la comunidad entera era responsable. La crítica al régimen se proseguía y se señalaban las causas de tal situación: falta general de conciencia, corrupción generalizada, falta de ética profesional, caciquismo, utilización política del régimen agrario, etc., mismas que frustraban la práctica democrática.

Si bien la aceptación de la Revolución no era un hecho nuevo en la historia del catolicismo mexicano,[34] en esta ocasión el movimiento de aceptación de ciertos ideales revolucionarios y de la existencia misma del régimen emanado de la Revolución parecía ser más profundo. En ese sentido, el desarrollo del movimiento seglar católico y los primeros resultados del concilio empezaban a hacerse sentir en el ánimo de muchos militantes católicos.[35]

2. *El papel de los movimientos seglares*

Una de las características principales del periodo 1958-1968 es el crecimiento y ascenso de los movimientos seglares católicos.[36] Las causas de esta evolución en el plano mundial se ligan a una serie de transformaciones en la estructura misma de la Iglesia, manifestándose a través de fenómenos como la llamada crisis de vocaciones sacerdotales, o el replanteamiento del papel sacerdotal en las sociedades crecientemente secularizadas.[37]

La definición weberiana del campo religioso, como aquel donde se desarrolla la concurrencia de los especialistas religiosos alrededor del poder de intermediación entre las fuerzas sobrenaturales y los fieles,[38] esclarece las relaciones que se establecen en el interior de una Iglesia. Los fieles (los seglares en el caso del catolicismo) ejercen una

presión constante sobre los sacerdotes, detentadores absolutos del poder religioso, poniendo en entredicho ese monopolio.

En el caso de México, como en el de otros países, la incursión en el mundo secular por parte de la Iglesia borró en gran parte la línea divisoria entre sacerdotes y seglares poniendo en tela de juicio el monopolio del poder sacerdotal. Las conclusiones conciliares (el Pueblo de Dios) no hicieron más que confirmar esta tendencia.

En un principio, a fines de la década de los años cincuenta, cuando ciertas organizaciones seglares mexicanas comenzaron a crecer, no parecían cuestionar el monopolio religioso de los sacerdotes y prelados. Pero, a medida que pasó el tiempo, era evidente que muchas de estas organizaciones "tenían algo que decir" acerca de la dirección que estaba tomando el conjunto de la Iglesia.

En ese sentido valdría la pena analizar la creciente participación de las organizaciones seglares en la década de los años sesenta.

Entre éstas, particular importancia tuvo la Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON) y dentro de ésta el Movimiento Familiar Cristiano (MFC). Instituciones como el Secretariado Social Mexicano (SSM) y el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos), aunque ligados a la estructura sacerdotal, desempeñaron un papel crítico relevante en esta época. La Acción Católica Mexicana, a pesar de ser más dependiente de la jerarquía, llegó a plantear ocasionalmente críticas respecto a la posición social de la Iglesia en México.

La CON, como ya se ha visto, se había formado en medio del temor anticomunista, agrupando prácticamente a todas las organizaciones seglares mexicanas, cuyo origen, desarrollo y objetivos eran a veces diametralmente opuestos. Se encontraban allí desde la ACM hasta la Venerable Orden Tercera del Carmen, pasando por la Escuela de Periodismo Carlos Septién García, la revista *Señal*, etc.[39] Su tono durante los primeros años de actividad fue básicamente anticomunista, como el de la Iglesia en general.

Sin embargo, desde fines de 1962, algunos dirigentes católicos comenzaron a encauzar la organización seglar hacia una salida del anticomunismo que al mismo tiempo se orientase hacia soluciones novedosas dentro del marco de la doctrina social de la Iglesia.

Ahora bien, habrá que recordar al respecto que, desde la década de los años cincuenta, la Iglesia mexicana había iniciado una crítica severa de las condiciones sociales y económicas que el país sufría debido a la falta de una concepción que integrara los aspectos morales y espirituales a los materiales, en lo que concierne al desarrollo. El Secretariado Social Mexicano había sido una de las más activas organizaciones en la difusión de estos conceptos y fue, junto con otras instituciones ya mencionadas, la que se encargó de mantener viva esta línea de pensamiento durante el periodo.

Además de la experiencia eclesial de los años cincuenta, la sociedad mexicana en su conjunto comenzó a descubrir en esos años el fenómeno de la marginalidad, el cual, con su existencia misma, ponía en duda todo el modelo de desarrollo mexicano, calificado por algunos de "milagro" económico. Particularmente activos en el campo de las ciencias sociales, los jesuitas en México (y en América Latina) comenzaron a plantear

incesantemente el problema de los “hombres al margen”. Debe citarse al respecto la influencia que ejercieron algunos pensadores católicos europeos, inclinados hacia los problemas sociales y económicos del Tercer Mundo. Tal fue el caso particularmente del dominico Louis Lebret, inspirador de la encíclica *Populorum progressio* y fundador en 1942 de la revista *Économie et Humanisme.*

Por lo demás, la novedad del enfoque no residía únicamente en el descubrimiento del marginalismo como fenómeno social y económico, intrínseco al modelo de desarrollo latinoamericano. Esta vez se hacía más hincapié en la justicia que en la caridad. Además, se insistía en la necesidad de encontrar una solución integral, es decir, “una solución completa que abarque lo cultural, lo económico y lo social”.[40] Otra nota característica de este pensamiento es que frecuentemente hacía alusión a la realidad latinoamericana, lo cual sería en gran parte el origen de una concepción “propia” de la misión eclesial.

Al mismo tiempo, debido a la importancia dada al descubrimiento de la realidad latinoamericana, así como de las nuevas tendencias en las ciencias sociales de la religión, se gestaba igualmente una concepción radical de las soluciones que debían darse para acabar con los problemas planteados. Es así como surgieron posiciones que, en muchas maneras, fueron precursoras de la Teología de la Liberación de los años posteriores. El jesuita Alejandro Corro proponía, por ejemplo, entre otras soluciones, “realizar en las distintas zonas los proyectos concretos con base en la posesión en común de los bienes de producción por parte de los nuevos marginados”.[41] Por supuesto, tales concepciones eran todavía raras en 1963, pero en un mediano plazo llegarían a influir de manera determinante a algunos sectores eclesiales.

De cualquier manera, la exposición del problema, aunque no se coincidiera en la solución, era suficiente como para que muchas organizaciones seglares pusieran en tela de juicio su papel en la sociedad. Tal fue el caso de ciertos grupos, originalmente limitados a ciertas tareas apostolares, como el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), que comenzaron a tener una conciencia profunda de dichos problemas y que serían semillero de futuros militantes católicos, comprometidos con las causas populares.

El MFC en México se constituyó a fines de los años cincuenta, como una obra filial, pero autónoma de la Acción Católica. Se definía como una organización “que agrupa matrimonios en actitud dinámica para promover los valores humanos y los valores cristianos de la familia, de acuerdo con normas establecidas por la Jerarquía Eclesiástica”.[42]

A principios de los años sesenta llegó a crecer de tal manera, casi siempre en perjuicio de la ACM, que para 1963 era necesario definir los límites, responsabilidades y relación entre ambas instituciones.

De esta manera, el movimiento seglar mexicano desarrolló su actividad durante estos años en un ambiente de ebullición militante y organizativa, muchas veces al margen o más allá del control sacerdotal.

En ese clima se efectuó en agosto de 1964 el I Congreso de Desarrollo Integral organizado por la citada Conferencia de Organizaciones Nacionales (católicas) bajo el tema: “Presencia de los cristianos”, lo cual manifestaba en sí una nueva actitud

ecuménica.

Durante el congreso, los seglares reiteraron su tesis de que sólo el desarrollo integral podía lograr resultados satisfactorios para la nación. Pero además, los católicos se referían a la necesidad de participar activamente en la formación de una conciencia nacional para lograr tales objetivos. El presidente del Congreso de Desarrollo Integral, Roberto Morales Zaragoza, expresó:

> La tarea común de todos *[sic],* de realizar el desarrollo integral de México como una forma posible para alcanzar el bienestar espiritual, económico y social de todos los mexicanos, en el camino de su destino individual y colectivo, los cristianos de México nos hemos empeñado en participar activamente en el estudio, planeación y orientación necesarios para coadyuvar en torno a los esfuerzos que realiza, o realicen en el futuro, los sectores públicos o privados tendientes a la formación de una conciencia nacional que unifique los esfuerzos de todos los mexicanos en las tareas que reclama el desarrollo integral del país […].
>
> Consideramos que el desarrollo integral de México no es privativo de ninguna organización, sino tarea de todos.[43]

Los católicos proponían así una cooperación abierta con el régimen de la Revolución a fin de lograr el desarrollo nacional. Por supuesto, su concepción de la integralidad del desarrollo no era la misma que la planteada por Díaz Ordaz en su primer discurso de campaña. Para los católicos el desarrollo integral incluía sobre todo el aspecto espiritual y los fines éticos del mismo, mientras que para los ideólogos del régimen de Díaz Ordaz el desarrollo integral hacía únicamente referencia a una noción laica y forzosamente ambigua, como era la necesidad del desarrollo "cultural".

De cualquier manera, el I Congreso sobre Desarrollo Integral marcó el inicio de una nueva etapa de las posiciones católicas acerca de la cuestión social y en consecuencia del Estado. El abandono de la retórica anticomunista y la creciente preocupación católica por los problemas del subdesarrollo llevaron a la Iglesia a un acercamiento con ciertos objetivos del Estado, quedando al margen las diferencias doctrinales.

La campaña electoral de Díaz Ordaz, desarrollada entre noviembre de 1963 y junio de 1964, había abandonado el tono triunfalista del gobierno de López Mateos y adoptaba una posición más crítica y realista respecto a los logros del régimen. Por lo tanto, el ambiente social y político en 1964 era propicio para la conjunción de intereses extraños en favor de un objetivo común, es decir, el desarrollo "integral" de México. La Iglesia católica mexicana dejó momentáneamente de lado sus reivindicaciones y se lanzó a una abierta cooperación con el Estado y otras fuerzas sociales, con la certeza de que, por lo menos en términos sociales, el proyecto estatal no difería en mucho del eclesial.

3. *La cooperación para el desarrollo*

El signo más evidente de la nueva era de cooperación Iglesia-Estado lo marcó la visita a México del cardenal Eugène Tisserant, decano del colegio cardenalicio y por tanto presentado como el segundo hombre en la estructura vaticana, después del papa. Aunque la visita del cardenal fue calificada por él mismo como privada, ésta provocó un revuelo

popular tan grande que se convirtió en un acontecimiento nacional, sólo superado 15 años después por la visita del papa Juan Pablo II.[44] El viaje de Tisserant provocó incluso conjeturas acerca de que México y el Vaticano "normalizarían" sus relaciones, asunto que fue inteligentemente alimentado por el cardenal Tisserant, quien en conferencia de prensa dijo que la iniciativa para establecer relaciones debía "partir del gobierno, no de la Santa Sede".[45] Después, el cardenal agregó:

> Las relaciones diplomáticas es una cuestión que sólo los mexicanos pueden resolver. Porque corresponde al pueblo de México señalarle a su gobierno la linea que éste debe seguir.[46]

Antes, el cardenal había afirmado que la Santa Sede respetaba todos los regímenes gubernamentales y sostenía relaciones con los pueblos que deseen esos vínculos diplomáticos "independientemente de la ideología política que sus gobiernos profesen".[47]

En círculos que veían con simpatía la posibilidad de relaciones, se hablaba de "normalización" y no de establecimiento de relaciones. El argumento era que las relaciones diplomáticas de México con el Vaticano nunca fueron rotas, sino únicamente "suspendidas".[48]

No obstante, el gobierno de López Mateos hizo caso omiso de las declaraciones de Tisserant y, pese a éstas, el pueblo católico no se movilizó mayormente para "señalar" a su gobierno —como había sugerido el cardenal— la línea que debía seguir. De esta manera, tres semanas después, ante la insistencia de algunos medios de difusión, Tisserant declaró que el motivo de su viaje no era el de establecer relaciones. Sin embargo, agregó también, para evitar confusiones, que "en México existe una gran tolerancia" y que "los católicos pueden, libremente, hacer casi todo lo que quieren". Agregó también que incluso en Francia existen leyes que controlan la acción de la Iglesia pero que le permiten desenvolverse con libertad, aclarando después que en ambos países existía una gran tolerancia y libertad.[49]

Esta "bendición" vaticana al gobierno mexicano debió convencer a la gran mayoría de los católicos mexicanos de que no había en efecto ningún obstáculo a la cooperación con el Estado mexicano, pues nunca hasta ese momento la Santa Sede había catalogado al régimen de la Revolución mexicana como uno de tolerancia y libertad.

La aprobación eclesial del Estado mexicano se hizo expresa y abierta con motivo de la transmisión de poderes presidenciales y la constitución del gabinete del nuevo presidente, Gustavo Díaz Ordaz.

En esa ocasión, los principales dirigentes católicos se volcaron en elogios, no sólo hacia el nuevo presidente y su gabinete, sino también hacia el presidente saliente Adolfo López Mateos, lo que prueba que la actitud de la Iglesia no se modificó por el cambio presidencial, sino que se había gestado en los dos años anteriores.

Monseñor Miguel Darío Miranda llegó incluso a afirmar que ante tal "coyuntura histórica", que significaba la transmisión de poderes:

> […] dos sentimientos se asocian en nuestra alma, el uno de gratitud y el otro de esperanza.

> […] De gratitud ante todo para Dios […] y luego para quienes han ejercido la más alta responsabilidad civil […].
>
> […] Esperanza fundada en la voluntad decidida, entusiasta y no menos generosa de quienes asumen hoy esas mismas nobles responsabilidades.[50]

En términos parecidos se expresó el cardenal Garibi al manifestar su esperanza de que el nuevo gobierno “siga el camino de paz y armonía que hemos vivido en estos últimos años”. Luego agradeció las atenciones que había recibido por parte del licenciado Díaz Ordaz.[51] El obispo Emilio Abascal y Salmerón, vicario general de la arquidiócesis de Puebla, se manifestó en términos similares a los del arzobispo primado de México.

Los miembros de los escalones menores del aparato eclesiástico compartían dichos conceptos. El padre Alfonso Aresti Liguori, del Centro de Información Católica y capellán de la antigua y popular iglesia de Romita, fue todavía más allá de las declaraciones anteriores al afirmar:

> Los cristianos vemos en el presidente Díaz Ordaz y su Gabinete a personas sensatas y dotadas de esa prudencia de hombres honrados y preocupados por el bien común que no se creen infalibles.
>
> Los cristianos, repito, tenemos obligación de respetarlos, de cumplir las leyes justas y de ayudarlos a cumplir su difícil misión, porque el poder que tienen lo vemos los cristianos como una participación de la autoridad de Dios y por esa razón estamos obligados para con ellos.
>
> Se impone la colaboración con los gobernantes, con miras al progreso de nuestra patria.[52]

Aunque el mismo padre Aresti Liguori agregaba después, de manera significativa, lo que de alguna manera la Iglesia esperaba como respuesta a su apoyo, es decir, que “ojalá y en este periodo se ejerza ordenadamente el derecho de crítica […] para que se quiten las leyes que perjudiquen al bien de la ciudadanía”.[53]

Los seglares también compartían la visión de la jerarquía. La Acción Católica pidió orar por el gobierno y manifestó su esperanza en que el gobierno actuara para lograr el desarrollo integral del país. Por su parte, el ingeniero José Álvarez Icaza, dirigente del Cencos y el MFC, afirmó tener confianza absoluta en el presidente Díaz Ordaz y estar seguro de que éste fortificaría “la unión y la tranquilidad de la gran familia mexicana”.[54]

Sin embargo, se equivocaría quien viese en estas manifestaciones una total sumisión de la Iglesia al poder público o un apoyo irrestricto a la política estatal. El apoyo de los católicos al gobierno no era ni incondicional ni general, porque, a pesar de que una gran mayoría de sus dirigentes sostenían la necesidad de colaborar con el gobierno, existían también algunos grupos de línea dura (intransigente) que se negaban a aceptar cualquier tipo de colaboración con el mismo.

Además, incluso aquellos que buscaban la cooperación Iglesia-Estado, en bien del “desarrollo integral” del país, no lo hacían de manera desinteresada, ya que esperaban obtener por lo menos una moderación de la política estatal e incluso una mayor participación en el proceso de toma de decisiones acerca de las grandes cuestiones nacionales.

Pese a todo, en términos generales, esta política de conciliación se continuó por lo menos hasta 1966 y sería puesta en duda sólo paulatinamente entre 1967 y 1968.

Entre las pocas voces discordantes sobresalían las de algunos dirigentes de la Acción

Católica Mexicana, mismas que, de cualquier manera, no pretendían responsabilizar de manera absoluta al Estado por la situación que atravesaba el país.

En la XIV Asamblea Nacional de la ACM, por ejemplo, celebrada en enero de 1965, el vocal de las organizaciones incorporadas, Enrique González Hernández, lanzó una dura crítica al sistema político mexicano en una conferencia titulada "Desarrollo religioso y político de México".

González Hernández criticó la corrupción en los partidos y el ausentismo de los católicos en el campo político, aunque lo atribuyó a que por un lado existían partidos sin historia en la política mexicana y por la otra a que eran "partidos corrompidos que no tienen principios de lo que es política".[55] El orador hacía alusión al sindicalismo oficial al referirse a los líderes obreros, lo que mostraba de manera evidente que su discurso no se concretaba a reconocer la ausencia de los católicos en el campo político. Por otro lado, las ovaciones de los asistentes a esta sesión, registradas por la prensa, muestran que para algunos militantes católicos la idea de una cooperación con el Estado no parecía convencerlos totalmente.[56] Por último, el discurso del dirigente de Acción Católica mostraba también la evolución que se había experimentado en algunos católicos en relación con el tema de la participación política.

4. *La nueva visión de la política*

A partir de las declaraciones del episcopado mexicano sobre los deberes cívicos de los católicos, en octubre de 1956,[57] la Iglesia en México había comenzado a adoptar una nueva actitud frente a la cuestión política como resultado de su afianzamiento social y de una creciente convicción de la necesidad de participar en la conformación de una sociedad más adecuada a su propio proyecto.

La modificación del punto de vista eclesial no se debió a una variación del esquema doctrinal tradicional (por lo menos en lo que concierne al siglo XX) sobre la relación de la Iglesia con la política. La razón de este cambio parece más bien estar ligada a las transformaciones de la estructura sociopolítica mexicana y a la posición que en ella ocupaba la Iglesia como institución, con un creciente papel de juez de la pertinencia de muchas acciones estatales. Era obvio que, ante esta nueva situación, la Iglesia no podía continuar pretendiendo estar al margen de los problemas estrictamente políticos de su época.

Así, entre 1956 y 1962 se consolidó una corriente en las altas esferas eclesiales, que pretendía formar un espíritu cívico-político en los católicos con objeto de hacer respetar los derechos de la Iglesia, la familia y la persona humana.

Lo que a finales de los años cincuenta era todavía un proyecto incierto, a principios de la década de los años sesenta se convirtió en una decidida campaña para recuperar el concepto de "política", hasta entonces utilizado peyorativamente.

A partir de ese momento, a la inversa de las décadas anteriores, el huir de los acontecimientos de orden político del país comenzó a considerarse una "desviación

peligrosa” de todo cristiano.[58] De esta manera, la concepción de la política como actividad “de perfiles necesariamente dudosos” o “siniestra y amoral”, que la jerarquía católica misma había contribuido a labrar, pretendía cambiar por otra, más adecuada a los tiempos modernos, en la que el espíritu cristiano impregnase las nuevas estructuras sociales.

Un catequista escribía lo siguiente:

> El más grave pecado de los cristianos de nuestra generación puede ser el haber asistido a un cambio decisivo de las formas sociales en el mundo, sin haberles impuesto el sello cristiano […] La vida cívica pone en acción los valores cristianos, y si pretendemos atender nuestros más altos deberes, debemos actuar en la vida ciudadana y política no sólo para cumplir con los imperativos actuales en el orden temporal, sino porque es la política la que plantea, de hecho, las condiciones y el clima en que se ejercen las actividades religiosas y espirituales y todas las que conducen al hombre al cumplimiento de su fin sobrenatural.[59]

Así pues, de hecho la jerarquía no estaba proponiendo nada nuevo en términos doctrinarios, puesto que siempre había llamado a cumplir sus deberes cívicos a los católicos. La nueva actitud de la Iglesia en México consistía más bien en establecer como prioritario el orden temporal a fin de cumplir mejor con las actividades religiosas y espirituales.

La idea era “sanear la vida política, ejerciendo oposición a la corrupción administrativa, a los abusos de autoridad y a otros excesos de los funcionarios gubernamentales”,[60] para crear el clima político adecuado a la ejecución de las libertades ciudadanas, entre las cuales está la libertad religiosa.

En ese sentido, la concepción política de la Iglesia iba más allá de una mera cuestión electoral. Por esa misma razón la jerarquía continuaría negando hacer política partidaria o identificarse con cualquier partido, incluso aquellos de filiación cristiana.[61] Más aún, se advertía que

> […] los católicos que actúan en la vida política han de hacerlo bajo su propia responsabilidad, y si se agrupan como tales en un partido político no deben tomar a la Iglesia como bandera, ni pretender hacer la unidad de los católicos o hablar en su nombre, ya que los católicos pueden elegir con toda libertad, y bajo su propia responsabilidad, el partido al que den su apoyo o al que se afilien, con tal de que no den su adhesión a un partido cuya doctrina o programa de acción esté en pugna con la doctrina moral y religiosa.[62]

Era claro de esta manera que, en el contexto mexicano, todos los partidos de izquierda quedaban —como siempre— vedados a la participación cristiana. Así, “el partido comunista, por ejemplo, ha sido condenado por la Iglesia, no por ser partido político, sino por ateo y materialista, y por sus métodos que son radicalmente inmorales”.[63]

En este esquema, el lugar del PRI no quedaba claro, pero se criticaba la existencia de un solo partido o el de uno dominante.[64] La condena no era abierta, porque era imposible hacerla dada la doctrina eclesial y la ambigüedad doctrinal del mismo PRI, pero la amenaza era latente.

La Iglesia pretendía con esto, al igual que siempre, establecer normas morales (no políticas) para formar las conciencias de los cristianos, a fin de que actuasen en el terreno

político. De esa manera, la jerarquía católica argumentaba no hacer política de partido, sino solamente enseñar la verdad, sin compromisos: "Enseñar la verdad, podrá ser la gran 'política', la política fundamental y necesaria, que jamás dejará de hacer la Iglesia". [65]

Bajo esta concepción, la Iglesia no intervenía "directamente en la acción política" o "en el dominio puramente político" (como hubiera sido el opinar sobre la forma de gobierno, por ejemplo), lo cual se supone que no era de su competencia. En suma, la posición de la Iglesia no había variado de manera esencial en lo concerniente a la cuestión política. La doctrina tradicional al respecto seguía siendo la misma, pues se argumentaba que, "[…] la Iglesia, si bien no tiene la misión de hacer política, sí tiene una visión cristiana de la política", y se establecía claramente que ésta tenía "una doctrina que enseñar acerca del orden político y puede señalar los principios que han de inspirar y normar el orden político".[66]

Sin embargo, a pesar de no variar su posición doctrinal tradicional, la Iglesia en México sí modificó su actitud frente a las estructuras políticas, debido tanto a la propia situación social como a la necesidad de reparar un error costoso para la vida eclesial. La creciente presencia de la Iglesia en el país, sobre todo en términos de legitimidad social, requería, desde su punto de vista, un ajuste de las instituciones jurídicas nacionales, las cuales responderían así más adecuadamente a la nueva relación de fuerzas.

No era la primera vez que la jerarquía católica pedía la abolición de las leyes anticlericales, pero en esa ocasión, o más bien a partir de ese momento, era cada vez más evidente que para modificar esa relación de fuerzas en su favor sería indispensable hacer regresar a los católicos a la actividad política:

> Tal es la triste lección de la historia de México: el alejamiento de los católicos de la política nos ha traído al estado de cosas que hoy deploramos: un Estado laico cuyo régimen legal es de persecución a la Iglesia católica.
>
> Cierto que hay tolerancia, pero ésta, a más de ser indigna para la Iglesia, es del todo inestable porque depende de la comprensión y de la bondad de quienes ejercen el poder en un momento dado.[67]

El problema que se planteaba entonces era el de romper el dominio que la ideología liberal de la Revolución mexicana ejercía en la población del país y sustituirla por una concepción integral católica, en la que se confundiesen los deberes políticos con los religiosos.

Por las razones anteriores, el periodo de cooperación entre la Iglesia y el Estado debe ser analizado desde una perspectiva que comprenda la complejidad de las relaciones entre ambas instituciones y los objetivos diversos y aparentemente contradictorios de cada una de ellas.

5. *De la cooperación a la fiscalización*

Podría decirse que una de las características principales de la Iglesia mexicana durante el periodo conciliar fue el ingreso de los católicos a la vida política nacional. Dicho

fenómeno fue más evidente en el caso de los seglares, dadas las características del sistema jurídico mexicano (pues éstos tenían una mayor libertad de acción, y sobre todo de expresión, que los prelados mexicanos), pero también importante para los sacerdotes y prelados. Es a partir de esta fecha cuando la jerarquía católica, los sacerdotes y seglares en conjunto hacen una entrada masiva en los asuntos públicos del país.

Significativamente, dicha participación se inscribe en los años de "cooperación" con el Estado, que son los mismos que presencian una cierta agitación política y un serio intento de algunos sectores sociales por modificar la estructura de participación democrática del país.

En ese sentido, puede afirmarse que la Iglesia aprovechó la ocasión que le ofreció esta brecha política y contribuyó al mismo tiempo con su participación al frágil e incierto proceso de democratización que se estaba generando en México durante esos años.

No debe extrañar por esta razón que, a la par de una declarada (y sin duda sincera) intención de cooperación con el Estado en beneficio del país, se multiplicaran las críticas al sistema político existente.

Así, en enero de 1965, con motivo de la Asamblea Nacional de Asistentes Seglares de la ACJM, en la cual participaron alrededor de 1 500 delegados, los dirigentes declararon que en México no había todavía una verdadera democracia, "si acaso, incipiente", y que debía existir la posibilidad de igualdad de oportunidades para participar en la vida social, económica, cultural y política del país. Se afirmó también que la participación del pueblo en las tareas de responsabilidad pública era escasa y que las grandes mayorías estaban al margen de toda decisión de trascendencia nacional.[68]

Algunos días después, en la ya citada XIV Asamblea Nacional de la Acción Católica Mexicana, el ingeniero Luis J. Prieto, presidente diocesano de la Unión de Católicos Mexicanos de Monterrey, dijo que, cuando el Poder Legislativo votaba una ley que atenta contra los derechos de los católicos y violaba la libertad religiosa, la ACM tenía el derecho y el deber de crear en todo el país un movimiento de oposición a esas leyes injustas.[69]

En la clausura de dicha asamblea, monseñor Rafael Vázquez Corona, asistente nacional de la ACM, afirmó que el seglar debía recibir en dicha organización una formación integral y luego agregó que éste debía asumir su propia responsabilidad, encontrando, "[…] las soluciones técnicas políticas, al buscar los partidos y al formar todas las instituciones y estructuras intermedias que hagan posible el desarrollo de nuestra nación".[70]

Sin embargo, estas expresiones opositoras constituían una "oposición dentro de la cooperación" o "independientemente de la cooperación", pues en general el tono prevaleciente en 1965 era el de una estrecha colaboración con el Estado. Además, los crecientes resultados del concilio influían decididamente en el ánimo eclesial en dirección de una mayor tolerancia hacia el mundo temporal y una mayor aceptación del proceso de secularización, siempre y cuando éste no pasara de ciertos límites. Por lo menos así se manifestó durante el IV Encuentro Nacional del MFC celebrado en enero de 1965, donde además se exhortó a los católicos a tomar parte en la vida cívica del país.[71]

Así pues, de manera casi imperceptible, la Iglesia pasaba a ocupar el papel de fiscalizadora y árbitro de las acciones gubernamentales.

A fines de abril de 1965 apareció en la prensa nacional una entrevista al arzobispo de Yucatán, donde se reflejaba la actitud de la jerarquía católica. El título del artículo, “Un arzobispo enjuicia al gobierno”, era por demás significativo. Durante la entrevista, monseñor Fernando Ruiz Solórzano, dijo en relación con Díaz Ordaz y su gobierno: “Estamos convencidos que es un hombre que sabe adónde va […] Estamos en las mejores manos.”[72]

Antes, el prelado había negado categóricamente la posibilidad de que el gobierno de México deviniera marxista, lo cual deja entender que dicha seguridad formaba parte del acuerdo entre la Iglesia y el Estado. El mensaje de Pascua del arzobispo primado contra las doctrinas materialistas lo prueba, así como el acto masivo de desagravio (contra un acto de universitarios “comunistas” que parodiaron a la Iglesia) del arzobispo de Puebla, donde éste rindió respeto “a las autoridades del municipio, del Estado y de la República”. El gobernador del estado correspondió a tales deferencias consignando a los responsables de los “desórdenes públicos”.[73]

Las declaraciones eclesiales en favor del gobierno se multiplicaron en 1965. La Comisión Diocesana (de México) de Orden y Decoro afirmaba que el clima nacional había variado, pues había diálogo y unión.[74] Los empresarios cristianos agrupados en la Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM), cercana al SSM, consideraban que en México existía estabilidad política, confianza y estímulo para la inversión.[75] Incluso el presidente del PAN, Adolfo Christlieb Ibarrola, a pesar de su feroz oposición ideológica, elogiaba la fortaleza del régimen y el presidencialismo.[76]

Nunca, por lo menos desde 1949, las relaciones entre Iglesia y Estado habían sido mejores. Éstas llegaron a ser tan buenas que el cardenal Garibi declaró en Barcelona, a fines de 1965, que “de 30 años a esta parte y dentro de la absoluta libertad que existe, el respeto del gobierno por la Iglesia se ha acentuado en México”.[77]

Sin embargo, por diversas razones, sería una de las últimas ocasiones en que la jerarquía otorgara un apoyo tan abierto y casi incondicional al Estado mexicano. En adelante, aunque no faltarían los puntos coincidentes y las frases de elogio, el apoyo comenzaría a ser más condicionado y la Iglesia en su conjunto tendría posiciones más críticas en lo relativo a la cuestión social.

B. Crisis social. Crisis eclesial

El año de 1966 presenció el apogeo del modelo de desarrollo mexicano y la gestación de una nueva era, no sólo en términos económicos, sino también en el plano social y político.

La efervescencia social se manifestó en una creciente agitación en las universidades del país y en algunas organizaciones políticas y sociales que buscaban abrir espacios a la participación en las decisiones sobre los problemas nacionales.

Lo anterior contribuyó a crear un ambiente de inseguridad y agitación entre las clases dirigentes del país, dando lugar a una psicosis colectiva, bien alimentada por la prensa, que pretendía ver detrás de cada movimiento una conjura comunista para derrocar al gobierno.

En medio de esta atmósfera anticomunista, de cuño distinto a la de principios de la década, sobre todo porque tenía su origen en la psicosis en el seno del gobierno, la Iglesia comenzó a reconsiderar su papel en un esquema de cooperación en el cual el Estado pretendía basarse en elementos ideológicos de corte anticomunista primitivo, en gran parte superados por ella.

Un elemento adicional que no benefició las relaciones Iglesia-Estado fue la discusión que se generó en mayo y junio de ese año alrededor de una pretendida reforma al artículo 3º relativo a la educación. La UNPF reiteró sus exigencias en relación con este artículo y los líderes del sindicato de maestros y funcionarios de la Secretaría de Educación tuvieron que responder firmemente para evitar especulaciones de que la reforma sería en beneficio de la educación religiosa.[78] Se llegó también a decir (nuevamente) que se establecerían relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano, lo cual tuvo que ser desmentido por el propio secretario de Relaciones Exteriores, Antonio Carrillo Flores.[79] Finalmente, la UNPF y la USEM criticaron la forma en que se quería reglamentar el artículo 3°, lo cual dejaba ver claramente una desilusión al respecto.[80]

Mientras tanto, la ebullición social continuaba dentro y fuera de las universidades y el gobierno pretendía responsabilizar de este ambiente a los "agitadores extranjeros", así como a líderes de movimientos de izquierda.[81]

El líder sindical Fidel Velázquez afirmaba incluso que había comunistas emboscados en el PAN, UNS, PPS y en organizaciones sindicales, y sostenía que éstos no eran ajenos "a los actos subversivos que han ocurrido en varias universidades del país".[82]

En dichas circunstancias, la jerarquía católica comenzó a pasar de un apoyo incondicional y casi irrestricto al gobierno, a una posición de "apoyo crítico", la cual, sin cuestionar la cooperación en el terreno práctico, pretendía matizar algunas de las concepciones del régimen, en especial aquellas relacionadas con la cuestión social.

El 2 de octubre de 1966 el arzobispo primado de México pronunció una homilía significativa en la Basílica del Tepeyac, pues sin cuestionar directamente al Estado, pretendía hacer presión dentro de un esquema de colaboración. El arzobispo Miranda dijo:

> La pobreza que hay aquí, rodeando este Santuario Guadalupano, en la capital de la República y en todo el país, debe erradicarse. Los problemas financieros que permiten que la riqueza esté en manos de unos pocos, también deben desaparecer.
>
> No podrá ser perfecto el progreso y el desarrollo de México —en ninguno de sus renglones— mientras solamente se enriquezca una pequeña parte de la población […].
>
> Es responsabilidad de todos los mexicanos que el desarrollo sea armónico y la riqueza se reparta equitativamente. Por ello, debemos colaborar con el gobierno, con nuestras autoridades, en todo lo que tienda al bienestar de la Nación.[83]

El cambio —prácticamente imperceptible— era sin embargo importante, pues la jerarquía eclesial dejaba claro de esta manera que el acuerdo con el Estado tenía una finalidad muy específica: el desarrollo equitativo del país. En otras palabras, ello significaba que el compromiso de la Iglesia en México no era con el Estado, sino con el pueblo católico, es decir, con ella misma.

Las razones de este ligero pero importante cambio se encuentran en las transformaciones que la misma Iglesia había venido experimentando durante la época conciliar. Muchas de ellas, iniciadas desde la década anterior, como es el caso al que nos hemos referido, del SSM, se encaminaban a un cuestionamiento profundo del modelo de desarrollo seguido por el Estado mexicano.

Nuevamente, en la perspectiva eclesial mexicana se reflejaba el desarrollo general de los episcopados latinoamericanos durante la época del concilio, lo cual se expresaría en la X Reunión Ordinaria y la Asamblea Extraordinaria del Celam en Mar del Plata, Argentina, en octubre de 1966. Ahí se habían elaborado documentos bajo el signo desarrollista con interpretaciones influidas por la CEPAL y la Democracia Cristiana de Latinoamérica, estableciéndose un primer paso en la línea del compromiso teológico por la liberación, que consagraría Medellín dos años después.[84]

Durante esos años se desarrollaron también algunas experiencias que, aunque en gran parte extrañas a los procesos internos de la Iglesia mexicana, la afectarían en cierta medida. Tales fueron los casos del monasterio benedictino dirigido por el belga Gregorio Lemercier y del CIF-Cidoc (Center for Intercultural Formation y Centro Intercultural de Documentación), dirigido por el sacerdote Ivan Illich. Ambos casos envolvieron de alguna manera al obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, quien desde finales de los años cincuenta había iniciado una reforma litúrgica en su diócesis, demostrando un espíritu ecuménico y en general una gran apertura hacia los cambios que más tarde propiciaría el concilio.[85]

La prohibición de la experiencia psicoanalítica en el monasterio benedictino, el abandono del sacerdocio de Lemercier y 40 monjes y el anuncio de la formación de una nueva comunidad denominada Emaús, mostraron los límites de la misma experiencia conciliar, así como de la posibilidad de radicalización dentro del cuerpo episcopal mexicano y mundial.[86]

La suerte parecida que tuvieron los programas del CIF-Cidoc de Ivan Illich durante esos años, hasta su desaparición en 1976, es otro símbolo de los límites establecidos por la Curia Romana a estas experiencias. Por otro lado, es importante notar que el obispo de Cuernavaca, tanto en estas dos ocasiones como posteriormente, se mantendría en el

límite de la permisividad del Vaticano y nunca pondría en entredicho abiertamente las decisiones tomadas por la Santa Sede, pese a estar muchas veces en evidente desacuerdo con ellas.

Cabe aclarar además que, en gran medida, los casos de Illich y Lemercier, aunque sucedidos en la diócesis de Cuernavaca, fueron finalmente experiencias ajenas al desarrollo eclesial mexicano. En ese sentido, afectaron sólo de manera colateral a la Iglesia mexicana en su conjunto, con la evidente excepción del obispo Sergio Méndez Arceo y algunos grupos cercanos de sacerdotes y seglares católicos. No significa ello que dichas experiencias no hayan constituido acontecimientos de gran importancia para la Iglesia en México y Latinoamérica, sino que fueron, desde su origen hasta su culminación, esfuerzos aislados y en gran medida ajenos a la dinámica interna de la Iglesia mexicana.

Por otro lado, estos casos mostraron los límites hasta los cuales estos mismos participantes estaban dispuestos a llegar. En ninguna de las dos ocasiones monseñor Méndez Arceo se opuso a las resoluciones vaticanas ni quiso llevar adelante una lucha que hubiera implicado —como con Lemercier e Illich— la posibilidad de una ruptura con el Vaticano. Esto fue entendido por el conjunto del episcopado mexicano, el cual le reiteró públicamente su apoyo a través del entonces arzobispo de Oaxaca y presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM).[87]

De esa manera, monseñor Corripio, quien había sido nombrado en esa misma asamblea plenaria presidente de la CEM, en sustitución del arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez y Toriz, pretendía manifestar la unidad episcopal, por encima de ciertas diferencias, que en el conjunto de la labor del episcopado mexicano aparecían como secundarias.

La importancia de las experiencias del monasterio benedictino y del CIF-Cidoc para la Iglesia en México residen mucho menos en la actividad intrínseca de estas instituciones que en el efecto psicológico provocado por las resoluciones vaticanas dadas en ambos casos. En ese sentido, las consecuencias que estos sucesos tendrían en la Iglesia mexicana no se apreciarían en el momento mismo, sino pocos años después.

Lo anterior no significa que en el seno de la Iglesia mexicana no hubiera ya una serie de movimientos y experiencias renovadoras. Por el contrario, tal como se ha dicho anteriormente, bajo la dinámica de personalidades como el propio Méndez Arceo, el padre Pedro Velázquez, del SSM, el ingeniero Álvarez Icaza, del MFC, y algunos otros sectores de la Iglesia en México, se estaba elaborando una posición más crítica respecto al quehacer eclesial y a la finalidad, estructura, organización y métodos de la institución en su conjunto.

Una de las experiencias más importantes durante este periodo fue la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE), organización típicamente conciliar, creada a raíz del intercambio de ideas entre algunos obispos mexicanos que asistieron a la segunda sesión de dicho concilio y que habían sido influidos por el canónigo Fernando Boulard, de Francia.[88]

En diciembre de 1963 se creó oficialmente la UMAE con el propósito de unificar recursos y criterios entre las diócesis más pobres del país. Ya en marzo de 1964 algunos

obispos, entre los cuales destacaba por su entusiasmo el de Papantla, Alfonso Sánchez Tinoco, se reunieron en Cuernavaca con representantes del SSM, de Acción Católica y del Oficio Catequístico Nacional para elaborar un plan de trabajo más definido. La influencia del canónigo Boulard fue decisiva por su experiencia en la organización de trabajos encaminados a la pastoral de conjunto.[89]

Una de las cuestiones que más nos interesan de esta organización fue su paulatina toma de conciencia de que era necesario no solamente ponerse de acuerdo en la planeación, sino que faltaba una renovación pastoral y que no había "acción pastoral auténtica sin principios teológicos y sociológicos".[90] Con este espíritu renovador, la UMAE desarrolló una actividad impresionante, pues a fines de 1965 habían participado en cursos promovidos por el equipo 714 sacerdotes, 388 religiosas y 1 050 seglares, formándose por lo menos 17 comisiones para promover la pastoral dentro de las diócesis y unos 30 equipos de sacerdotes.[91] En 1967 participaban en la UMAE 25 diócesis, representando así un fuerte grupo de presión frente a los grandes arzobispados, los cuales habían tradicionalmente dominado al conjunto del episcopado.[92]

En efecto, se ha señalado poco el papel que desempeñó la UMAE no sólo como agente de renovación pastoral en el plano nacional, sino como vehículo de un pluralismo hasta entonces prácticamente inexistente en la CEM. Monseñor Corripio había sido en 1952 el obispo más joven del mundo al ser elegido como obispo auxiliar de Tamaulipas. Cuatro años después era nombrado obispo titular de esa diócesis y en agosto de 1967 había alcanzado el arzobispado de Oaxaca.[93] Su elección en febrero de 1968 como presidente de la CEM reflejaba la creciente influencia del grupo de obispos miembros de la UMAE y al mismo tiempo establecía una clara multipolaridad en el episcopado mexicano, pues además de Corripio permanecían el cardenal Garibi, el arzobispo primado Miranda y el arzobispo de Puebla Octaviano Márquez.

Quizá debido a la creciente influencia del grupo de la UMAE, el obispo Corripio, una vez que llegó a la presidencia de la CEM, promovió la creación de la Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto. Con esto, la pastoral de conjunto se extendió a todas las diócesis del país, pero al mismo tiempo la UMAE comenzó a perder apoyo, pues se veía como un organismo que duplicaba esfuerzos, extinguiéndose después de la muerte del obispo Sánchez Tinoco, ocurrida en 1970.[94]

A pesar de todo, para el momento de la creación de la Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto (CEPC) la UMAE había ya cumplido su función de renovación pastoral en amplios sectores de la Iglesia y paralelamente, de manera involuntaria, había provocado la multipolaridad a la cabeza del episcopado.

Quizá de no haber existido la UMAE, de cualquier manera se habrían generado voces diversas en el seno de la CEM, pues existen otras razones que ayudan a entender dicho cambio. Especialmente el hecho de un episcopado en continuo crecimiento (más de 60 en 1968) y la creciente dificultad de los grandes arzobispados por constituirse en los portavoces absolutos del conjunto de los prelados. El hecho es, sin embargo, que la UMAE fue un producto y al mismo tiempo origen de estas tendencias centrífugas y renovadoras.

Ahora bien, no fueron éstas las únicas que se manifestaron dentro de la Iglesia

mexicana durante estos años. Ya se ha hablado de la continua evolución, en el mismo sentido, del SSM. Al mismo tiempo, otras organizaciones dependientes o afines a éste comenzaron a hacerse notar tanto por su creciente compromiso con las clases populares, como por una mayor actitud crítica frente a la estructura interna de la Iglesia.

La Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM), por ejemplo, creada por el SSM, planteaba enfrentar el reto del desarrollo, del crecimiento poblacional, del marxismo "y de otras falsas doctrinas económicas y sociales" mediante una lucha por obtener "el desarrollo integral armónico".[95] Para mayo de 1967 el presidente de la USEM. José María Basagoiti, declaraba que "la propiedad no es absoluta sino responsable",[96] interpretando de esta manera la reciente encíclica *Populorum progressio.* Poco después, este mismo dirigente católico propuso, en las Octavas Jornadas de la Alpro, "apoyar a las comunidades de base promoviendo el desarrollo de la comunidad, de las cooperativas, la capacitación sindical", etc., no sin antes acusar al sistema político de "hipertrofia", proponiendo también la creación de organismos intermedios y de base para poder retirar "el andamiaje de democracia dirigida".[97] Durante este discurso, el licenciado Basagoiti criticó a los grupos revolucionarios cristianos "por creer que sus fundamentos doctrinales son suficientes en vez de actuar prácticamente" y a los empresarios por ofrecer sólo "una critica destructiva por individualista, por murmuradora, antipatriótica, pesimista y disolvente".[98] Después, en velada referencia a la política de cooperación entre Iglesia y Estado, aunque dirigiéndose a los empresarios, dijo que éstos se preocupaban más por las relaciones de tipo práctico con la burocracia en turno que por las relaciones permanentes con el Estado: "Esa confusión de Estado y sociedad y de Estado y gobierno, propicia el totalitarismo".[99]

1. *Rebelión y neointransigencia*

Los meses que precedieron al movimiento del 68 en México se caracterizan por una profunda agitación dentro de la Iglesia, lo cual contrasta con una aparente calma en sus relaciones con el Estado.

A la par de una asimilación de las tesis conciliares, se gesta en ciertos grupos un radicalismo crítico frente a las estructuras eclesiales, ligado a la ya mencionada crisis del clero, motivada por la pérdida del monopolio del poder de salvación, hasta entonces ejercido por los sacerdotes.

A esta agitación contribuyó el hecho de que, al mismo tiempo que algunas encíclicas como *Mater et magistra, Pacem in terris* y la constitución pastoral *Gaudium et spes* reconocían abiertamente la autonomía de lo temporal y los derechos del Estado, ahí mismo y en otros documentos y declaraciones conciliares como la *Dignitatis humanae* subrayaban la necesidad de que la Iglesia y los católicos disfrutasen de una plena libertad religiosa.[100]

Así pues, en la medida en que algunos miembros de la jerarquía católica en México pretendían mantener una buena relación con el Estado, se veían presionados por algunos

prelados y grupos católicos que cuestionaban dicha "estrategia" amparados en los citados documentos conciliares.

El rompimiento de la hegemonía de los grandes arzobispados benefició en mucho este movimiento crítico y, lo que al final del concilio era una divergencia de puntos de vista, en los años siguientes se convirtió en un conflicto abierto acerca del camino que debía seguir la Iglesia frente al poder civil.

Dentro de algunos círculos eclesiales la cuestión que proponía el esquema y la posterior *Declaración sobre la libertad religiosa (Dignitatis humanae)* fueron ampliamente discutidos, ya que planteaban la disyuntiva en la que estaba inmersa la jerarquía, pues la *Declaración* sostiene entre otras cosas que el Concilio Vaticano II declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa, que ese derecho "en el orden jurídico de la sociedad debe ser reconocido de tal manera que constituya un derecho civil", que el poder civil debe reconocer y favorecer la vida religiosa de los ciudadanos, pero que "sobrepasa sus límites si se arroga el derecho de dirigir o de impedir los actos religiosos".[101]

Además de lo anterior, la *Declaración* sostenía el derecho de los grupos religiosos de nombrar a sus propios ministros, de formarlos, nombrarlos o transferirlos, de comunicarse con las autoridades o comunidades residentes en otras partes del mundo, de levantar edificios, adquirir bienes, expresarse y enseñar públicamente y por escrito, etcétera.[102]

En lo concerniente a los derechos familiares y la cuestión educativa, tan sensible a los católicos mexicanos por el conflicto alrededor de los libros de texto, la *Declaración* puntualizaba que el poder civil debía reconocerles "el derecho de escoger en toda libertad las escuelas u otros medios de educación". Además —continuaba el documento—, los derechos de los padres eran violados cuando los niños se veían obligados a seguir cursos que no responden a la convicción religiosa de los padres, "o cuando es impuesta una forma de educación donde toda formación religiosa está excluida".[103]

Por otra parte, la segunda parte de la *Dignitatis humanae* se destinaba a exigir los mismos derechos de la persona humana y los grupos religiosos para la Iglesia declarando categóricamente que "la libertad de la Iglesia es un principio fundamental en las relaciones de la Iglesia con los poderes públicos y todo el orden civil".[104]

Ante esta situación, muchos grupos se manifestaban perplejos porque dicho esquema iba en total contradicción con la práctica del episcopado mexicano. De esa manera, incluso antes de la aprobación de dicho esquema, la cuestión provocaba ya una gran polémica además de un grave conflicto de conciencia entre muchos católicos. Un editorial de la revista *Christus* así lo reflejaba:

> La consecuencia inmediata de la libertad de conciencia, es la libertad social de expresión tanto para los individuos como para las comunidades. Libres para creer en Cristo y en su Iglesia, y libres para manifestar esa fe personal y socialmente. No es posible aceptar lo primero y negar lo segundo […] No es posible aceptar en un plano ideal las declaraciones oficiales de la máxima autoridad doctrinal de la Santa Iglesia católica y negarlas en el plano existencial de nuestra realidad política social mexicana.[105]

Surgía así una fuerte oposición en el seno de la Iglesia que negaba, a la luz de las conclusiones conciliares, la necesidad de confirmar una política de entendimiento con el Estado. Era una nueva forma de oposición que bien podríamos llamar “neointransigente” porque de hecho retomaba los términos de la antigua oposición intransigente, preconciliar, aunque incorporando las enseñanzas y documentos del Concilio Vaticano II.

La diferencia con los grupos intransigentes preconciliares (los cuales siguieron existiendo) era, además de la incorporación de las enseñanzas conciliares, el hecho de que esta vez muchos de sus simpatizantes se encontraban entre los obispos y dirigentes seglares, capaces de presionar fuertemente dentro de la CEM.

La oposición neointransigente a los grandes arzobispados, los cuales hasta entonces habían aceptado cooperar con el Estado mexicano (y de alguna manera que también habían aceptado involuntariamente la hegemonía de la visión liberal sobre la católica), no provenía solamente de la fuente conciliar. Había otras corrientes de opinión que también se oponían a los conciliadores cuya fuente de inspiración era la realidad socioeconómica mexicana (y latinoamericana), crecientemente influidos por las ciencias sociales, las cuales los habían llevado a apreciar el problema del subdesarrollo de manera distinta a la tradicional doctrina social católica. Aunque posteriormente esta corriente se radicalizaría planteando esquemas cercanos al marxismo, durante un primer tiempo comparte con los neointransigentes su deseo de alcanzar la plena libertad religiosa y escapar del confinamiento jurídico-político al que lo había llevado la particular relación establecida con el Estado. Es el caso de personalidades como Méndez Arceo, Pedro Velázquez y el SSM, Álvarez Icaza y el Cencos, pero también de no pocos religiosos (entre los cuales destacaban los jesuitas) y sacerdotes diocesanos.

Los casos de Lemercier e Illich, así como la creciente agitación en muchos sectores de la Iglesia mexicana, provocaron la respuesta de la CEM, la cual, poniendo como pretexto la publicación de la encíclica *Sacerdotalis cœlibatus,* difundió en julio de 1967 unas declaraciones en las que exigían a sacerdotes y religiosos fidelidad a la Iglesia y “docilidad a la jerarquía”.[106] De hecho, las declaraciones (hechas por el Comité en nombre de la CEM, ocultando así las diferencias existentes en el seno del episcopado) atacaban a los grupos opositores que habían osado criticar las estructuras eclesiales y constituía una advertencia de los límites de la actividad renovadora:

> Es digno de toda alabanza el buen espíritu con que, generalmente, los sacerdotes y los demás fieles de nuestra patria reciben y tratan de llevar a la práctica las reformas decretadas por la autoridad eclesiástica, especialmente en el campo de la Liturgia.
>
> Muy encomiable, asimismo, es el empeño de numerosos miembros del Pueblo de Dios por contribuir, según la medida de sus fuerzas, a encontrar las nuevas formas que busca hoy la Iglesia para su renovación. La Conferencia, sin embargo, no puede aprobar todo lo que se dice y se hace al respecto. Más aún, se siente obligada a denunciar la publicación de opiniones y la realización de experimentos que objetivamente tienden a la desedificación de la Iglesia, sea cual fuere la intención de sus autores. Estos desafortunados intentos de reforma, hechos al margen, y a veces en contra, de la autoridad competente dejan un saldo negativo de escándalo y desorientación en el pueblo cristiano.[107]

En suma, la CEM pretendía retomar el control de estos intentos de renovación para tener el monopolio de la expresión eclesial, el cual parecía estársele escapando.

Esto no impidió, sin embargo, la actividad creciente de dichos grupos, los cuales defendían su derecho de opinar y participar en el debate relativo a las formas de participación en la Iglesia y de ésta en la sociedad.[108]

La actividad reivindicativa no era monopolio de los grupos opositores mencionados. La situación de muchos sacerdotes era tan mala y sus necesidades de expresión tan grandes que incluso en la Arquidiócesis de México 50 de ellos se organizaron para exigir lo que la prensa llamaría una “democratización de la Iglesia”.[109] En este caso, la petición no se presentaba como un gesto de rebeldía, pero el mismo hecho —inusitado— de la organización y petición de los sacerdotes indicaba una atmósfera de ebullición social. Éstos se habían agrupado en un Movimiento de Renovación Pastoral, habiendo obtenido el apoyo del canónigo Boulard como técnico en pastoral conciliar. La lista de reivindicaciones era extensa y se pedía desde elecciones libres de gerentes y decanos, hasta la creación de una pensión para el retiro, pasando por cuestiones de seguridad social y sobre todo de participación democrática en la conducción de los asuntos pastorales.[110]

Las reivindicaciones, en principio concedidas por el arzobispo Miranda, hacían evidente el ambiente de impugnación dentro de la Iglesia. Al mismo tiempo, lo anterior reflejaba nítidamente la situación por la que atravesaba la sociedad mexicana en general.

En suma, se puede afirmar que la Iglesia no escapó a la ebullición social que culminó en el movimiento del 68. Sin embargo, al contrario del Estado, para ese momento la institución eclesial ya había dado algunos pasos en el camino de la renovación y, en ese sentido, se encontraba relativamente más preparada para entender la futura protesta social.

2. *La Iglesia en vísperas del movimiento del 68*

La situación por la que estaba atravesando la Iglesia durante 1967 y 1968 se refleja claramente en la *Carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país.* En ella, más que en la Conferencia de Medellín, debe buscarse la posición de la mayoría del episcopado mexicano durante la época, en relación con la situación interna de la Iglesia y su particular posición en relación con el Estado y la sociedad en México.

La *Carta pastoral* retoma los argumentos y proposiciones del grupo de obispos en ascenso y plantea las posiciones prevalecientes en la mayor parte del episcopado y del movimiento católico mexicano en general. En ese sentido, se puede decir que su contenido representa la opinión de la Iglesia en México durante este periodo clave.

La elaboración del primer documento fue encomendada a la recién creada Comisión Episcopal de Pastoral Social, presidida por el entonces obispo de Zacatecas, Adalberto Almeida, quien contó con la estrecha colaboración del obispo de Papantla (y fundador de la UMAE), Alfonso Sánchez Tinoco, del obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz García, y del personal del SSM, dirigido por Pedro Velázquez.[111]

La intención general de la *Carta* se resume en la presentación que hizo de ella ante los medios de comunicación monseñor Almeida, quien dijo en esa ocasión que "el desarrollo de los pueblos no debe dejarse en manos de movimientos subversivos. Es producto de trabajo, de paz y de todos".[112]

Además de esto, la *Carta* se presentaba como una conmemoración del aniversario de la encíclica *Populorum progressio* y un seguimiento a las conclusiones de la X Asamblea del Celam celebrada en Mar del Plata, a fines de 1966. Lo anterior significaba que la *Carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país* pretendía ser un análisis nacional, y por lo tanto más exacto, de la manera particular como se planteaba la cuestión del desarrollo en el país.

El documento se declaraba en favor de los resultados conciliares y de hecho se apoyaba grandemente en la constitución pastoral *Gaudium et spes.* Se hacía explícito además que esto significaba para el episcopado mexicano que: "La obra de redención de Cristo, mientras que tiende de por sí a salvar a los hombres, se propone la restauración incluso del orden temporal".[113]

Se dejaba atrás cualquier duda acerca de las intenciones eclesiales, criticándose un "cierto 'espiritualismo' " que tendía a disociar la vida del cristiano, provocando el descuido de sus deberes sociales.[114] Al mismo tiempo se calificaba de insostenible la posición de algunos cristianos que, "basados incluso en documentos eclesiásticos del pasado, que respondieron a exigencias de su tiempo", pretendían mantener una visión cristiana del mundo y de sus problemas que ya no correspondía "al presente grado de evolución histórica".[115]

La *Carta* era, de esta manera, la afirmación del espíritu conciliar en México, en el sentido que se manifestaba como una Iglesia inserta en este mundo. Adicionalmente, era la reformulación de la doctrina social de la Iglesia bajo el nuevo espíritu conciliar, a la luz del particular caso mexicano. No era la primera vez que se trataba el tema de esta forma en la Iglesia mexicana, pero sí la primera ocasión en la que el episcopado en su conjunto se refería abiertamente al asunto.

Una de las primeras cuestiones que saltan a la vista es el profundo sentido crítico (y autocrítico) del documento, además de su equilibrio o moderación. Los obispos, lejos de pretender hacer caer las culpas del subdesarrollo en el Estado mexicano, afirmaban sostener su posición "sin ánimo de inculpar a nadie en particular, porque en definitiva, de los hechos colectivos, todos somos responsables".[116]

Al mismo tiempo, en su análisis de los obstáculos que había que superar, se incluían los relativos a la estructura interna de la Iglesia, fruto de las crecientes críticas recibidas por el aparato eclesial. Se hablaba, por ejemplo, de los organismos intermedios necesarios "en la misma Iglesia […] para garantizar la responsabilidad de los cristianos, que deben entablar diálogos fecundos con la jerarquía".[117] Se pedía a los sacerdotes y religiosos lograr una conciencia solidaria. En cuanto a la estructura eclesiástica, los obispos afirmaban:

> ¿Quién no ve que muchas cosas deben ser purificadas? ¿Cómo ignorar —delante del Señor— que muy a menudo existen verdaderas injusticias ya sistematizadas? Debemos reflexionar sin temores, si las normas de

equidad y justicia, si el llamado a contribuir eficazmente al desarrollo personal y comunitario están inspirando y regulando nuestros sistemas de gobierno y administración, la formación en nuestros seminarios, el trato con los que han entregado su trabajo y su vida al servicio de la Iglesia, la distribución del clero, las relaciones entre diócesis prósperas y no prósperas, la jerarquización en el uso de los bienes económicos, nuestro comportamiento con el laicado […].[118]

La *Carta* reconocía incluso que México presentaba signos alentadores de progreso en todos los órdenes y aceptaba que el desarrollo de México se había enriquecido "con una doctrina humanista y con aspiraciones de justicia social".[119]

El ejemplo más claro de la nueva posición eclesial mexicana era la aceptación de la Reforma Agraria "como una exigencia de justicia social", pues dicho tema había constituido uno de los puntos esenciales de la oposición clerical a la Revolución Mexicana durante los años del cardenismo e incluso posteriormente. El reconocimiento eclesial del movimiento revolucionario por su búsqueda de justicia social se aunaba en ese momento al interés de la Iglesia por "buscar y aceptar" lo que la *Populorum progressio* llamaría "transformaciones audaces, profundamente innovadoras".[120]

Sin embargo, pese a que la *Carta pastoral del Episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país* ofrecía múltiples llamados a la cooperación con el Estado mexicano, constituía asimismo una severa crítica a la situación social, económica y política existente en el país, lo que no significa que todas las causas de esto se atribuyesen al Estado o a un grupo social en particular.

La jerarquía hacía un recuento de los obstáculos al desarrollo en México en "una nueva forma de cultura y de civilización ante la cual ya no responden ciertas formas tradicionales de presencia de la Iglesia".[121] Éstos eran la falta de integración (colonialismo interno), la marginalidad, la crítica situación de indígenas, campesinos y colonos urbanos, el crecimiento demográfico desequilibrado y lo que llamó "invertebración social", es decir, "la carencia de organizaciones auténticas, funcionales y sanas" no sólo en la vida sociopolítica, sino también en la religiosa, como se mencionó anteriormente.

En esta cuestión era donde la Iglesia atacaba más duramente las bases del sistema político mexicano, pues sostenía que los sectores populares no se hallaban organizados en sus diversas actividades o se veían "pasiva y colectivamente enmarcadas en organizaciones que los instrumentalizan o dirigen hacia fines e intereses ajenos a la promoción y dignificación social".[122]

En seguida, el episcopado formulaba por primera vez en su historia, como ente colectivo, una profunda crítica a los partidos políticos y un llamado, de hecho, a la democratización del país; argumento que se iría fortaleciendo en el transcurso de los años siguientes:

En el aspecto cívico-político debemos reconocer algunos adelantos. Pero hay obstáculos que dificultan el desarrollo de la vida cívica. Por un lado la carencia de civismo en muchos ciudadanos, que encuentran la forma de eludir las leyes injustas y, por otra parte, la persistencia de ciertas prácticas de inmoralidad administrativa, desalientan el desarrollo cívico del pueblo.

La falta de madurez cívica se manifiesta en el escaso interés de muchos ciudadanos y la incompetencia con que muchas veces se ventilan los problemas de la vida política de la nación. Falta convencimiento para

anteponer el bien común nacional a los intereses individuales o de grupo y abundan los sistemas para desalentar el libre ejercicio de la vida ciudadana.[123]

En esa línea de pensamiento, la Iglesia llamaba a los campesinos a asociarse en cooperativas “libres de toda dependencia” y a los trabajadores les recordaba su derecho de fundar libremente asociaciones sindicales “verdaderamente representativas”.[124]

En suma, el episcopado mexicano proponía una visión cristiana del desarrollo e integración del país, basada en la tradicional doctrina social de la Iglesia y en las conclusiones conciliares, las cuales no son excluyentes o contradictorias.

Sin embargo, pese a la firmeza de las posiciones eclesiales, la *Carta pastoral* no buscaba eliminar la participación del Estado en el logro de estos objetivos. Los obispos aclaraban que “nadie debe hacerse fuerte en su ortodoxia para condenar a los demás, ni es lícito a un cristiano tratar de imponer su criterio, pasando por alto el actual magisterio de la Iglesia”[125] y se sostenía finalmente, quizá por primera vez, la necesidad de contar con todos los grupos sociales mexicanos, sin exclusión de nadie, para lograr el desarrollo nacional.

Estas mismas tesis fueron sostenidas pocos meses después con motivo del II Congreso sobre Desarrollo Integral de México, organizado por la Conferencia de Organizaciones Nacionales. Allí se trataron los problemas planteados por la *Carta pastoral,* aunque algunas participaciones fueron, en ciertos aspectos, más allá de las proposiciones episcopales.

Se sostuvo en dicho Congreso la necesidad de reformas legales que fomentasen el acceso a la propiedad por parte de los trabajadores de las empresas y se habló acerca del necesario control sobre las inversiones extranjeras a fin de que, sin desatenderlas, éstas se encauzaran para el bien del país.[126]

Por otra parte, el ingeniero José Álvarez Icaza, entonces director del Cencos, centró sus críticas contra el aparato eclesial afirmando entre otras cosas que, “si la autoridad se entiende en la Iglesia como privilegio, podrá identificarse fácilmente con el absolutismo”.[127]

El texto de la Declaración final del II Congreso de la CON reflejó aún más los criterios de la *Carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país,* pues se sostuvo la necesidad de “la existencia de sindicatos auténticos, libres y operantes” y la obligación de los seglares de participar activamente en política, “en calidad de mexicanos y de cristianos”.[128] Se reconocía, sin embargo, que el Estado “como gestor del bien común es el principal agente del desarrollo”, aunque se le exigía al mismo tiempo el respeto de los derechos naturales del hombre y de los cuerpos intermedios resaltando el tradicional principio de subsidiaridad.[129]

3. *Balance del periodo*

Entre 1958 y 1968 la Iglesia en México experimentó, sin lugar a dudas, una profunda transformación interna, quizás la más importante de su historia reciente. Entre la Iglesia

mexicana preconciliar, empeñada en un proyecto semiutópico de cristiandad, y la posconciliar, inmersa en este mundo y, por ende, más realista respecto a su papel en la sociedad moderna, había una diferencia abismal, especialmente en todo lo que concierne a las cuestiones social y política.

Se ha visto cómo la Iglesia pasó poco a poco de actitudes intransigentes por completo —antiliberales y anticomunistas— a una creciente posición neointransigente, basada en la aceptación del papel benéfico que podían desempeñar en el desarrollo del país algunas instituciones y personalidades no católicas. Esto se debió principalmente a la influencia de las conocidas encíclicas sociales de Juan XXIII, a las discusiones y documentos emanados del Concilio Vaticano II, a la toma de conciencia que en el ámbito regional propiciaron algunas organizaciones latinoamericanas como la Celam y, finalmente, al particular periodo de crisis por el cual atravesaba la sociedad mexicana en su conjunto.

En consecuencia, la Iglesia en México incrementó notablemente su participación en los asuntos temporales, es decir, en todo lo relativo al desarrollo de la sociedad, lo cual produjo a su vez un creciente interés por las cuestiones políticas nacionales. En ese sentido, aunque en un corto plazo no se presenciaron choques agudos, la Iglesia franqueó de esa manera la barrera que le había fijado el Estado y que hasta ese momento había hecho posible una notable ausencia de conflictos entre ambas instituciones.

Adicionalmente, el Concilio Vaticano II y los diversos fenómenos sociales aludidos propiciaron un profundo movimiento de renovación que llegó incluso a cuestionar —primero tímida y luego seriamente— la estructura misma del aparato eclesiástico y el papel de la Iglesia frente a la sociedad. De esta manera, se puede afirmar que, antes de que se iniciara el movimiento estudiantil, la Iglesia ya había alcanzado en su interior una transformación relativamente importante. Para 1968, la mayor parte de las organizaciones eclesiales habían modificado esencialmente su actitud frente al mundo moderno y en consecuencia frente a la sociedad y el Estado en México.

Por supuesto, no todos los sectores de la Iglesia habían adoptado las resoluciones conciliares en la misma forma y su interpretación de los documentos emanados del Concilio no era por fuerza idéntica. No todo en el periodo conciliar fue cambio, ni el mismo Concilio estuvo exento de reproducir esquemas tradicionales. La Iglesia católica en México, como quizá el resto de la Iglesia católica en el mundo, experimentó al mismo tiempo procesos de cambio y procesos de continuidad. El Concilio Vaticano II no transformó completamente a la Iglesia en México. En todo caso, los cambios operados por ella no son contradictorios con la misión y objetivos permanentes que ésta se ha fijado. En ese sentido, cambio y continuidad son fenómenos (y políticas) que van unidos, en la medida en que conviven en su interior diferentes corrientes de opinión que no siempre coinciden en sus estrategias y objetivos.

En 1968 había por lo menos cuatro corrientes en el seno de la Iglesia mexicana:

a) La corriente conciliadora o pragmática: compuesta por aquellos que habían elaborado el *modus vivendi* con el Estado, inclinados a la cooperación con él. Imperaba en ella una visión nacionalista y la convicción de que los objetivos eclesiales se alcanzarían más fácilmente estableciendo una cooperación con los sectores moderados de

la Revolución. Era el caso de los mayores arzobispados del país y del delegado apostólico.[130]

b) La corriente intransigente preconciliar: opuesta desde los años treinta al *modus vivendi,* se fortaleció durante los años cincuenta, cuando desarrolló un discurso utópico contra el avance de la secularización en México. A partir del papado de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II esta corriente se orientó hacia posiciones de tipo tradicionalista, lo que provocó su paulatino debilitamiento y marginación.[131]

c) La corriente neointransigente moderada: en 1968 agrupaba a la mayoría del episcopado, misma que pedía la cooperación crítica con el Estado, entendida ésta como una creciente presión con objeto de restablecer en la paz las reivindicaciones eclesiales. Era, en otras palabras, la nueva intransigencia que había incorporado las conclusiones conciliares para enfrentarse más eficazmente a los retos del mundo moderno.[132]

d) La corriente neointransigente radical: compartida por pocos obispos y algunas de las nuevas organizaciones seglares, aunque minoritaria en el conjunto de la Iglesia. Su apego a las normas conciliares los llevaba a una apertura ante la sociedad y a un mayor enfrentamiento con el Estado. La mayor parte de sus miembros adoptaría las reivindicaciones de la Teología de la Liberación.[133]

Evidentemente, estas corrientes eclesiales no constituyen sino grupos “ideales” que esconden una realidad más compleja. Nexos y acuerdos informales entre ellas producían posiciones “eclécticas”.

Así pues, en vísperas del movimiento estudiantil-democrático del 68, la Iglesia como un todo se había constituido a la vez en aliada y crítica del Estado, lo cual repercutiría en las diferencias ya existentes dentro de la institución eclesial.

De cualquier manera, se puede afirmar que, en términos generales, la Iglesia en México se encontraba, en ese tiempo, mucho más consciente y preparada que el Estado para entender las reivindicaciones sociales que se reflejarían en el movimiento del 68. Los acontecimientos de ése y los siguientes años pondrían a prueba la capacidad de la Iglesia para enfrentar las transformaciones que dicha experiencia provocaría en su interior.

VI. TIEMPOS DE REVUELTAS (1968-1973)

A. El fin de la estabilidad

El movimiento estudiantil de 1968 señalaría el inicio simbólico del fin de un modelo social, que había estado marcado ideológicamente por el optimismo en las bondades del sistema económico y político mexicano. Dicho sistema se caracterizó a grandes rasgos por un crecimiento desigual y por una ausencia prácticamente total de canales de participación y de medios de expresión críticos de las instituciones prevalecientes.

Como lo asentaría de manera precisa Daniel Cosía Villegas, la rebelión estudiantil de 1968 y la matanza de Tlatelolco "transformaron aquel presentimiento de que el país iba a cambiar en la convicción de que debía hacerlo, y pronto".[1]

Las investigaciones sobre el periodo tienden a demostrar que, en gran medida, el gobierno de Luis Echeverría (1970-1976) trató de responder a la demanda de cambio y a la necesidad de mejorar los cauces de expresión, por lo menos de un cierto sector de la población.[2]

En ese contexto, la Iglesia mexicana experimentó durante estos años un proceso de transformación doble, o más precisamente, en dos esferas distintas. Por un lado, la Iglesia como institución social tuvo que reformular su relación con el Estado y la sociedad, y por el otro, se enfrentó a una creciente protesta en su interior, la cual iba en el mismo sentido que la externada en otros sectores de la sociedad. De esa manera, la Iglesia se encontraría en una situación hasta cierto punto paradójica, pues por una parte se veía en la necesidad de responder a las exigencias de mayor libertad y por la otra buscaba obtener esa misma libertad frente al Estado.

A esta relativa contradicción en la que se encontraron buena parte de los cuerpos dirigentes católicos se agregó el hecho, hasta entonces nuevo, de la creciente multipolaridad del episcopado mexicano, así como de la mayor autonomía de ciertas instituciones religiosas o de carácter confesional, como fue el caso del Secretariado Social Mexicano (SSM) o del Centro de Comunicación Social (Cencos).

Dicho de otra manera, la creciente disidencia interna, que no era sino una manifestación de un pluralismo hasta entonces poco experimentado por la Iglesia católica mexicana, aunada a la paralela descomposición del monolitismo episcopal (reflejado en la pérdida de la supremacía de los grandes arzobispados), provocó una relativa inestabilidad

en el conjunto de la Iglesia. De ahí surgiría también una cierta confusión en la Iglesia, la cual sólo se disiparía parcialmente en la medida en que el episcopado trataría de restablecer la unidad doctrinaria e ideológica de los católicos. Los resultados no pueden haber sido más que ambiguos.

Una buena parte de la historia eclesial mexicana de este periodo es entonces la del intento de la jerarquía católica por resolver sus contradicciones y por establecer una línea congruente y unitaria frente a las cuestiones sociales y políticas del país. Los documentos episcopales de la época y las declaraciones de los diversos actores reflejan hasta qué punto la jerarquía logró sus objetivos.

1. *El conflicto del 68*

El movimiento estudiantil de 1968 no tuvo un inicio "oficial", sino que, como la mayoría de los movimientos sociales, dio comienzo con un incidente que al principio pasó inadvertido, pero que con el tiempo fue generando un movimiento de protesta que trascendió las intenciones de sus mismos actores. A raíz del enfrentamiento entre alumnos de algunas vocacionales del Instituto Politécnico Nacional y estudiantes de una preparatoria particular, grupos policiacos (particularmente los cuerpos de "granaderos") reprimieron con lujo de violencia y ocuparon las instalaciones estudiantiles el 23 de julio de 1968. A partir de ese momento, se generó un movimiento de protesta que el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz se encargaría de alimentar mediante una represión y una incomprensión continuas, mismas que llegaron a su máxima expresión en la trágica matanza de Tlatelolco del 2 de octubre de ese año.

Muchas universidades del país vivían un clima de agitación desde principios de la década.[3] La necesidad de cambios en el sistema y de una mayor participación en la toma de decisiones en aquello que concerniera a los diversos actores sociales eran reivindicaciones que se escuchaban cada vez de manera más continua. No eran éstas monopolio de los estudiantes. Como se ha visto, muchas instituciones de la sociedad civil lo venían reclamando como una necesidad para el desarrollo integral del país. La Iglesia misma promovía un cambio profundo, como lo había asentado en su reciente *Carta pastoral sobre el desarrollo e integración del país* de marzo de ese año. Cabe recordar al respecto que la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín, del 24 de agosto al 7 de septiembre de 1968, se efectuó al mismo tiempo en que el movimiento estudiantil mexicano se encontraba en un periodo crítico. Lo anterior no debería llevarnos a establecer una relación causa-efecto en cualquiera de los dos sentidos. Sin embargo, es claro que a mediados de 1968 existía un ambiente de protesta en el país (y en el mundo), en el cual participaba la Iglesia católica mexicana.

La explosión social que produjo el movimiento estudiantil habría de provocar reacciones encontradas, por temor, desconfianza, o simple desacuerdo. Sin embargo, esta diversidad de opiniones no era aparente poco tiempo antes del estallido del movimiento. El 31 de mayo de ese año, por ejemplo, el arzobispo primado de México, Miguel Darío

Miranda, con ocasión de una “colecta mexicana para las obras nacionales de la Iglesia”, declaró que la Iglesia esperaba el apoyo de todos los mexicanos para sostener sus obras tendientes al desarrollo, para lo cual se exigían “cambios de mentalidad, de actitud ante los valores y cambios de estructuras”.[4]

2. *La participación de la Iglesia en el movimiento del 68*

En términos generales, se puede afirmar que la mayor parte del clero no participó en el movimiento de 1968. Salvo por una declaración emitida por 37 sacerdotes de diversas organizaciones de corte progresista (como el Secretariado Social Mexicano) y por un tardío mensaje pastoral del Comité Episcopal, hechas ambas desde la perspectiva de observadores externos al movimiento, la Iglesia en su gran mayoría permaneció como espectadora, situación que por lo demás compartió con otros sectores de la sociedad mexicana.

Existen varias razones que pueden ayudar a explicar la actitud eclesial. La primera fue quizá el desconcierto que provocó en la mayor parte de la sociedad mexicana un movimiento cuya finalidad nunca fue clara, muchas veces ni para los mismos participantes. En segundo lugar, el temor que causó la inusitada agitación de los estudiantes en una sociedad poco acostumbrada a ver manifestaciones callejeras o al ejército patrullando la ciudad. Los medios masivos de comunicación no hicieron sino contribuir a la desconfianza de las clases medias, entre las cuales recluta la Iglesia a la mayor parte de sus militantes. A esto se debe agregar la posición papal frente a los movimientos estudiantiles de protesta en el mundo, la cual era de censura. Sólo una semana antes de la matanza del 2 de octubre, Paulo VI censuró “la moda de protesta”, y las “explosiones de locura” de los jóvenes.

Pese a todo, muchos católicos estuvieron involucrados en favor o en contra del movimiento, y muchos estudiantes católicos participaron en forma directa en la rebelión estudiantil, aunque de manera individual. Además, sin duda alguna, la agitación estudiantil provocó tempranamente una serie de reacciones dentro de la Iglesia, las cuales se habrían de resentir de manera casi inmediata.

Según Jesús García, “el régimen se mostró inusitadamente activo y deferente en el acercamiento e información a la jerarquía católica […]”.[5] Sin embargo, esto no significa que el episcopado haya basado su posición frente al conflicto por la información gubernamental recibida. Por lo menos así parecería indicarlo la actitud que finalmente adoptó el episcopado, la cual más bien fue de espectadora o en el mejor de los casos de conciliadora.

Es probable que en esta actitud de la jerarquía también haya influido el hecho de que muchos prelados se encontraban en Colombia durante una buena parte del conflicto. Desde el 17 de agosto se encontraban ya en Bogotá los arzobispos de México (Miranda), Puebla (Márquez) y Oaxaca (Corripio), además de los obispos Talamás (Ciudad Juárez), Pérez Gil (Mexicali), Almeida (Zacatecos), Jiménez (Tulancingo), Ruiz (San Cristóbal),

etcétera.

Otro factor que seguramente influyó en el ánimo de la jerarquía fue la situación internacional, marcada por la agitación en no pocos países. Cuando Paulo VI abrió la Celam, las tropas soviéticas acababan de entrar a sofocar la rebelión checoslovaca. Y sólo dos días después, los estudiantes mexicanos izarían la bandera rojinegra en el Zócalo. Los obispos no podían, por supuesto, dejar de comparar el movimiento estudiantil mexicano con el que se había iniciado en Francia en mayo de ese año y con los disturbios que estaban padeciendo muchas universidades de los Estados Unidos. Pese a todo, tampoco podría afirmarse que el episcopado condenó al movimiento, como lo prueba la respuesta a un incidente que tuvo lugar en el Zócalo.

El 27 de agosto se realizó la que fue probablemente la mayor manifestación del movimiento. Cientos de miles de estudiantes se dieron cita en la plaza central de la capital (Zócalo) e invadieron el atrio de la catedral, echando a volar las campanas durante el mitin, que culminó con el izamiento de una bandera rojinegra.[6] Los grupos eclesiales más conservadores, como los Caballeros de Colón, se solidarizaron con el gobierno al declarar (al igual que él) que la bandera nacional había sido agraviada. El ejército ocupó al día siguiente el Zócalo y organizó un "acto de desagravio" que los grupos eclesiales conservadores pretendieron imitar, al declarar que la catedral había sido profanada y que se organizaría un acto similar.[7]

A pesar de esto, si los grupos más conservadores de la Iglesia pretendían resucitar la atmósfera anticomunista de principios de la década, fracasaron en su intento, pues la mayor parte de las organizaciones seglares se negaron a participar en tal acto. Dos días antes de la manifestación anticomunista, el presidente y el secretario de la Confederación de Organizaciones Nacionales (que agrupaba a las asociaciones católicas más importantes) afirmaron que dicha organización no participaría en los actos de desagravio por la supuesta profanación de la catedral porque las autoridades eclesiásticas habían declarado que no hubo tal profanación, porque los sentimientos religiosos no debían ser involucrados en momentos en que se estaba restableciendo el clima de tranquilidad "indispensable para el diálogo constructivo entre autoridades y estudiantes" y porque se temía que dichos actos fueran aprovechados "por los extremistas de cualquier ideología, para crear nuevas tensiones y violencia".[8]

Aun así, la manifestación se llevó a cabo y logró reunir alrededor de 10 000 personas que desfilaron de la Basílica de Guadalupe a la plaza México. Participaron organizaciones como el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), conocido por sus posiciones de extrema derecha, la Coalición de Organizaciones para la Defensa de los Valores Nacionales e incluso grupos de *boys scouts*. Significativamente ningún sacerdote participó en la manifestación y, aunque antes se había oficiado una misa, ésta no fue dedicada.[9]

En este contexto algunos sacerdotes decidieron redactar una declaración respecto al movimiento estudiantil. De hecho, desde el mes anterior se había constituido un grupo de reflexión en el cual participaban diversos grupos y personalidades católicos. Se encontraban en él las mismas organizaciones que se habían distinguido durante los años

anteriores en la promoción del desarrollo integral en México, como el Secretariado Social Mexicano (SSM), el Centro de Comunicación Social (Cencos), el cual ya estaba en pugna con el episcopado, algunos profesores de universidades católicas, como la Iberoamericana o la Escuela de Periodismo Carlos Septién García, y otras personalidades como Méndez Arceo. De esta manera, en los primeros días de septiembre los 37 sacerdotes provenientes de este grupo de reflexión y de otras organizaciones como la Unión de Mutua Ayuda Episcopal decidieron publicar el 10 de septiembre (dos días después de la marcha de los grupos conservadores) una declaración donde llamaban al entendimiento, a la par que se manifestaban "solidarios del actual despertar de la juventud [...]".[10] Esta posición era audaz no solamente en términos eclesiales sino también en términos sociales, pues en ese momento no abundaban las adhesiones al movimiento estudiantil. Los sacerdotes afirmaban su convicción de que la juventud sólo estaba expresando un conflicto sociopolítico que concernía a la sociedad que lo englobaba. En consecuencia, sostenían que México necesitaba cambios para su desarrollo y se manifestaban en contra del uso sistemático de la violencia, del uso de "medios de control psicológico", como la publicidad dirigida o el abuso de símbolos y creencias, y se manifestaban en favor de un diálogo "respetuoso y franco" y de la creación de una sociedad nueva, basada en estructuras más justas "y al derecho a una información más objetiva".[11]

Es evidente que la declaración de los 37 sacerdotes se identificaba en mayor medida con las demandas estudiantiles que con la posición del gobierno o de la mayor parte de los medios informativos. Lo anterior, aunque parecería extraño, se explica porque, de hecho, la Iglesia venía promoviendo desde la década anterior una mayor apertura política que permitiera una creciente participación de los católicos (y en consecuencia de la Iglesia) en los asuntos públicos del país. De esa manera, aunque seguramente la jerarquía eclesiástica mantenía una cierta desconfianza hacia el movimiento estudiantil, también comprendía y se identificaba con algunas de las demandas sociales de las cuales eran portavoces los estudiantes.

En general, la Iglesia católica mexicana trató de mantenerse al margen del conflicto, buscando situarse en una posición que le permitiera detectar los errores de una y otra parte. Sin embargo, en las circunstancias del momento era difícil escapar a la polarización de las partes, pues cualquier acto público tenía un significado altamente simbólico. Así, por ejemplo, la bendición de la capilla olímpica por el arzobispo Miranda, sólo seis días después de la matanza de Tlatelolco, fue un gesto que muchos entendieron como un alineamiento con las posiciones gubernamentales.[12] Quizá por esa misma razón, el comité episcopal decidió publicar el 9 de octubre un "Mensaje pastoral sobre el movimiento estudiantil", en un momento en el que todavía no era evidente que dicho movimiento estuviera ya completamente desarticulado.

El mensaje pretendía ser un llamado al diálogo y un rechazo a la violencia. Siguiendo la línea de la *Carta pastoral sobre el desarrollo e integración del país,* de marzo de 1968, el Comité Episcopal sostenía la responsabilidad de todos los mexicanos en las estructuras injustas del país.[13] En un primer momento parecía identificarse con las

posiciones gubernamentales, pues negaba "la emoción efervescente, la indignación agresiva que impele a destruir lo que parece símbolo de opresión". Luego agregaba:

> Por eso comprendemos bien la difícil tarea de gobernar y no podemos aprobar el ímpetu destructor ni el criminal aprovechamiento, por quienquiera que sea, de las admirables cualidades de la juventud para inducirla a la violencia, a la lucha anárquica, al enfrentamiento desproporcionado, aun cuando fueran nobles las motivaciones.[14]

El comité episcopal se hacía partícipe de esta manera de las tesis que situaban el origen del movimiento en fuerzas externas o extrañas a los intereses de la juventud y del país. Sin embargo, no por ello dejaba de reconocer que la violencia y la ausencia de paz se encontraban también en el origen de la rebelión estudiantil, pues se seguía la línea de reflexión de Medellín (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano), cuya celebración había tenido efecto apenas el mes anterior. Retomando algunas frases del mensaje de Paulo VI del 1° de enero de ese año (que la Conferencia de Medellín también había citado), el comité episcopal afirmaba que donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz y que ésta, en América Latina, no era por lo tanto la simple ausencia de violencias y derramamiento de sangre. Se sostenía así que la opresión ejercida por los grupos de poder "puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino el germen continuo e inevitable de rebeliones y de guerras".[15]

No es posible sostener, por lo tanto, que el comité episcopal (el cual pretendía hablar en nombre del episcopado) se estuviera aliando incondicionalmente con el Estado y con su actitud represiva. Sin duda alguna, compartía la desconfianza respecto a posibles manipulaciones del movimiento estudiantil y no alcanzaba a ver (al contrario de los 37 sacerdotes) los aspectos positivos y representativos de éste. Pero estaba lejos de compartir la visión general acerca de las circunstancias sociales que facilitaron la explosión juvenil y mucho menos el remedio que se le quiso oponer.

La diferencia esencial entre el documento episcopal y el de los 37 sacerdotes era que mientras estos últimos comprendían que el estudiantado era solamente el grupo social en donde se habían focalizado las contradicciones del conjunto de la sociedad mexicana, los prelados, aunque mencionaban la cuestión, pasaban por alto que las reivindicaciones estudiantiles eran, en ciertos aspectos, del mismo tipo que aquellas sostenidas por el conjunto de la Iglesia mexicana.

En ese sentido, es notoria en el *Mensaje pastoral* la ausencia de tratamiento de cuestiones políticas en sí mismas, como la democracia, el pluralismo, la representación popular, etc., que ya se habían tratado en otros documentos episcopales. Quizá fue esta ausencia lo que más contribuyó a que la jerarquía ofreciera una imagen conservadora ante los grupos eclesiales más comprometidos con el cambio social, en ese momento crítico.

No se puede tampoco olvidar que las divergencias respecto al movimiento del 68 no se circunscribían a las diferencias de opinión entre algunos sacerdotes y el episcopado. Incluso éste, aunque ciertamente en su mayoría apoyaba las declaraciones del Comité

Episcopal (encabezado por el arzobispo de Oaxaca, Ernesto Corripio Ahumada), albergaba en su interior diferencias al respecto. Es conocida ya la posición del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, la cual tendía a penalizar más la acción gubernamental. Pero también había quienes abiertamente condenaban la acción estudiantil y se solidarizaban con el gobierno. El más conocido miembro de esta corriente de opinión, y de hecho uno de los arquitectos del *modus vivendi,* era el arzobispo de Guadalajara y cardenal José Garibi Rivera. Así, el 28 de octubre, con ocasión de los 50 años de sacerdocio de monseñor Miranda, Garibi dijo que "la juventud mexicana debe actuar con patriotismo y responder a los esfuerzos del gobierno por lograr la tranquilidad y la paz".[16] Otros testimonios menos importantes, pero igualmente significativos, muestran que no pocos miembros del bajo clero (secular y regular) compartían la posición del cardenal Garibi.[17]

Por su parte, monseñor Miranda (arzobispo de México) mantenía una posición más cercana a la de monseñor Corripio. En su mensaje de la Navidad de 1968 afirmó entre otras cosas que "el problema de la paz mundial, como es el de la paz interna en nuestra patria, dada su complejidad, envuelve causas de índole social, económica y política", además de las de orden espiritual y moral.[18]

Se puede afirmar, sin embargo, que la impresión que muchos católicos militantes tuvieron acerca del papel de sus dirigentes en el conflicto del 68 fue el de una ausencia, no sólo física sino ideológica, y el de una doctrina social inadaptada a la realidad latinoamericana. Quizá por ello fueron recibidas con tal entusiasmo las conclusiones de Medellín.

En un extenso artículo sobre el movimiento estudiantil y sus repercusiones para la Iglesia, el director de *Christus,* Enrique Maza, presentaba algunas conclusiones "como simples reflexiones aisladas", mismas que reflejaban el estado de ánimo de los sectores más autocríticos de la Iglesia:

> *1.* La doctrina de la Iglesia —su doctrina social y, en aspectos, hasta el mismo Evangelio— no se mostraron en este conflicto como algo operante […].
>
> El ausentismo político de los católicos [en términos históricos] como conjunto nacional y salvo las excepciones heroicas […] ha sido notable y nefasto. Con frecuencia justificado con seudo-razones de tipo religioso y moral, como la colaboración con el mal. Llegó a considerarse hasta un pecado la participación política. Y, si no pecado, por lo menos un asunto ajeno a los intereses de la vida eterna.
>
> El movimiento estudiantil sólo vino a ratificar la ausencia de liderato y de pensamiento cristiano.
>
> *2.* Los obispos mexicanos nos hicieron un inmenso favor, nos dieron un gran impulso, con su carta pastoral sobre el desarrollo… [pero]… vivimos dos meses y medio de violenta trascendencia para el destino de México, sin obispos. Ellos no estuvieron con nosotros […] Don Sergio [Méndez Arceo] fue el único que hizo presencia […].
>
> ¿Por qué no se supo, durante la conmoción social nacional, de qué lado estamos?[19]

Esta última pregunta marcaba de manera precisa el estado de ánimo de una buena parte de los católicos militantes y marcaría en cierta forma uno de los temas centrales del conflicto interno en la Iglesia durante el periodo. ¿Participar en los conflictos sociales o permanecer como espectador? De manera evidente, muchos sacerdotes y seglares no habían quedado satisfechos con la declaración episcopal del 9 de octubre de 1968.

Tenían la impresión de que en el desenlace trágico de los acontecimientos ellos habían tenido una responsabilidad al no participar, ni como impugnadores ni como propiciadores del diálogo social. Las experiencias futuras mostrarían que ninguno de estos caminos era fácil para un miembro de la Iglesia mexicana.

B. Consecuencias inmediatas del movimiento estudiantil

Sería absurdo pensar que el movimiento estudiantil del 23 de julio al 2 de octubre de 1968 (si acaso pudiéramos encerrarlo en esas fechas) fue el inicio de la protesta en el seno de la Iglesia. En los capítulos anteriores se ha mostrado que la Iglesia mexicana nunca fue monolítica. Siempre existieron corrientes contrarias a la posición de la jerarquía católica y en el episcopado mismo había diferencias. Sin embargo, lo que sucede a partir de 1968 es distinto a las etapas anteriores, por lo menos en dos aspectos. En primer lugar, las transformaciones en la estructura episcopal, especialmente en lo que concierne al rompimiento de la hegemonía de los grandes arzobispados, facilitó un verdadero estallido de posiciones discordantes dentro de la Iglesia. Dicho camino se había ya iniciado desde principios de la década, pero no había encontrado el clima propicio para desarrollarse. Sólo en ese sentido puede decirse que el movimiento estudiantil del 68 aceleró un proceso relativo de pluralismo. En segundo lugar, el fenómeno eclesial empezó a ser observado con mayor interés por los especialistas y, sobre todo, por los medios masivos de comunicación. Anteriormente, la prensa mexicana (casi siempre conservadora) se había ocupado de los asuntos eclesiásticos. Pero solamente por el interés de la radio y la televisión ciertos fenómenos fueron posibles. El renovado interés por la materia religioso-eclesiástica y un manejo inteligente de estos medios por algunos miembros del clero produjeron una inusitada explosión de opiniones (que se hicieron públicas), lo cual dio quizá una imagen muchas veces exagerada de la amplitud de la disidencia interna en la Iglesia.

De cualquier manera, aunque el movimiento del 68 no haya estado en el origen de esta disidencia, lo cierto es que contribuyó en gran parte a crear un clima propicio de protesta y al rompimiento de los valores establecidos, incluyendo los jerárquico-eclesiales.

Por lo menos de esta manera lo manifestaron algunos sacerdotes, a quienes el movimiento estudiantil descubrió los graves problemas sociales no resueltos en el país. Característico y simbólico de esta actitud fue el artículo del jesuita Manuel Esparza, publicado precisamente el 3 de octubre en un periódico capitalino, al mismo tiempo que se anunciaba la matanza del día anterior en Tlatelolco. En dicho artículo, el jesuita manifestaba que la doctrina social de la Iglesia "seguía siendo" letra muerta y criticaba la actitud de los líderes católicos en el movimiento estudiantil, los cuales habían "brillado por su ausencia".[20] El jesuita continuaba argumentando que los obispos eran completamente ajenos a los problemas sociales no resueltos, ya que se encontraban más ocupados en asuntos administrativos, económicos y moralizantes de su diócesis. Según el autor del artículo, el Concilio Vaticano II no había llegado todavía a México y en abierta referencia a un edicto del cardenal Garibi (de abril de 1968), en el cual se prohibía la comunión a mujeres con minifalda o con escote si tenían más de 12 años, el jesuita Esparza agregaba que la jerarquía se preocupaba más poda minifalda que por abrir cauces a la libertad de espíritu. Después, el artículo continuaba criticando al sacerdote como producto de los deficientes seminarios mexicanos, incapaces de hacer teología

propia, al pueblo creyente por ser pasivo y a los laicos por no haber sabido tomar con decisión y seguridad su puesto en la Iglesia, misma que seguía dedicándose a la clase privilegiada. Por último, el autor manifestaba que era necesario hacer menos doctrina y sí más testimonio vivo de las verdades que se creen y se enseñan, haciendo notar que para la Iglesia mexicana la toma de conciencia había empezado mucho antes del conflicto estudiantil. El cuadro era sombrío —concluía— pero la perspectiva era positiva si no se relegaba al olvido la experiencia de autocriticarse.

Las reacciones al documento, como era de esperarse, fueron tan variadas como posiciones había en la Iglesia. Ni el episcopado ni los superiores jesuitas contestaron el artículo de Esparza, quizá debido a la poca costumbre para utilizar los medios informativos como espacios de discusión. Pero en la misma Compañía de Jesús surgieron opiniones diversas que mostraban la creciente brecha, incluso entre los miembros de una misma congregación. La redacción de *Christus,* por ejemplo, dirigida por Enrique Maza, criticó el artículo de Esparza por demagógico y por pretender generalizar lo particular, argumentando que la imagen presentada por este último probablemente era válida para el círculo donde trabajaba Esparza, pero no para la Iglesia mexicana en su conjunto. Sin embargo, al mismo tiempo, admitía la necesidad de crear una opinión pública en la Iglesia, cuestión que la misma revista ya había planteado anteriormente. El editorial sostenía:

> […] sería interesante tener órganos internos de expresión y de opinión, para poder decir esas cosas entre nosotros, sin tener que salir afuera *[sic]*. Eso ha pasado mucho en la Iglesia. Por falta de una posibilidad de expresión interna, humilde, valiente y confiada, para reflexionar con otros estos problemas, se sale afuera *[sic]*.[21]

Si esta posición buscaba ser conciliadora y rescatar lo válido de una autocrítica, había otras cuya reacción fue la de defender de manera acrítica los logros de la Iglesia mexicana, sosteniendo para ello posiciones abiertamente intransigentes, por lo menos en cuanto respecta al régimen de la Revolución mexicana. Ciertamente, estos defensores del estatus eclesial eran en su mayor parte sacerdotes que habían vivido la persecución durante su etapa formativa y, en consecuencia, muchas veces la negación de la crítica los inclinaba a posiciones de abierto conservadurismo. Sin embargo, su mayor experiencia y conocimiento de la realidad mexicana los llevaba al mismo tiempo a evaluar más serenamente los logros de la Iglesia a través del tiempo.

Un ejemplo de ello fue la respuesta del también jesuita Alejandro Garciadiego, en la cual vale la pena detenerse, pues muchos de los argumentos expresados respondían a otra visión de la Iglesia que las nuevas generaciones eran incapaces de valorar. Así, al argumento de que la jerarquía estaba ausente de los problemas sociales no resueltos, Garciadiego enumeraba las diversas cartas pastorales colectivas del episcopado desde 1948, hasta la relativa al desarrollo e integración del país de 1968, así como la intensa actividad del clero diocesano y regular en el pueblo mexicano, en su mayoría pobre.[22] A la afirmación de que el Concilio Vaticano II no había llegado a México, Garciadiego ponía como ejemplo la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE) y por el contrario defendía las

insuficiencias sacerdotales como una de las consecuencias del creciente número de fieles y la incapacidad material del clero para atender las demandas distintas a las litúrgicas o sacramentales. Posteriormente, hacía una defensa del sindicalismo cristiano, el cual desde los años 1920-1925 según Garciadiego había sido "destruido por la violencia, y desde entonces obstaculizado por todos los medios al alcance del Gobierno".[23]

Vale la pena resaltar por lo menos dos cuestiones del discurso de Garciadiego. Primero, la defensa a ultranza de un modelo eclesial y la negativa a aceptar cualquier crítica interna. Segundo, una posición integral e intransigente, a partir de la cual se rechazaba cualquier otro modelo de sociedad que no fuese el católico. La aceptación del Concilio Vaticano II y de Medellin (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano), prueba que no había necesariamente una contradicción entre las tesis conciliares y la posición integral-intransigente. Es lo que en el capítulo anterior hemos llamado la neointransigencia posvaticana.

Por otro lado, la posición de Garciadiego resumía a grandes rasgos lo que sería en el futuro la actitud defensiva e incomprensiva de una buena parte del clero y del episcopado mexicano ante las iniciativas de cambio interno. Por su parte, la toma de posición de Esparza también sería representativa de la visión negativa que muchos miembros del clero (y en general de la Iglesia) tenían de la institución eclesial. De hecho, Esparza formaría parte del numeroso grupo de sacerdotes jesuitas que abandonaron la Compañía de Jesús (60 entre 1969 y 1979). Dicho de otra manera, parece claro que ambos jesuitas tenían razones de peso, pero que al mismo tiempo eran incapaces de aceptar las críticas provenientes de la parte opuesta. En ese sentido, se puede apreciar claramente el papel polarizador que tuvo el movimiento del 68, sin olvidar por ello la importancia que tuvieron otros acontecimientos, como la Conferencia de Medellín del mismo año.

1. *La II Celam y sus repercusiones en México*

Antes que nada, es necesario desmitificar lo que fue Medellín, para separarlo del fenómeno que provocó o de las consecuencias que tuvo para la vida eclesial mexicana, por lo menos entre quienes lo tomaron como símbolo de una lucha.

Cabe recordar que, si bien Medellín concretó un "mensaje liberador" para América Latina por parte del episcopado de la región, ya desde la X Asamblea Extraordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano, celebrada en Mar del Plata, Argentina, del 7 al 16 de octubre de 1966, se había dicho que el desarrollo "exige cambios de estructuras bien ordenados, pero urgentes y eficaces".[24] El mismo papa Paulo VI había dado la pauta mediante una carta enviada para esa ocasión al episcopado latinoamericano, al recordar en ella que la constitución pastoral *Gaudium et Spes,* "afirma claramente, en la perspectiva compleja del desarrollo, la exigencia de profundas reformas de estructuras y de profundos cambios en la sociedad".[25]

Desde noviembre de 1967, pocos meses después de que la Curia Romana aprobara el proyecto de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, se definía su

tema central: "La Iglesia en la actual transformación de la América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II". Entre enero y junio de 1968, previa intervención de la Santa Sede, de las Conferencias Episcopales Nacionales y de algunos Dicasterios Romanos, se elaboró un *Documento Base* para ser discutido en la citada Conferencia.[26] Fue este documento el que tuvo mayor repercusión en América Latina, pues en más de algún pasaje se advertía una mayor comprensión de los orígenes de algunas situaciones revolucionarias. Se decía, por ejemplo, que era innegable que el continente se encontraba en numerosos lugares en una situación revolucionaria, "que exige transformaciones globales audaces, urgentes, profundamente renovadoras". Se afirmaba también que, en las condiciones en que vivían los pueblos del área no era sorprendente que se hubiera implantado la violencia.

> La ausencia de desarrollo técnico, las ciegas clases oligárquicas, los grandes capitalistas extranjeros, impiden las transformaciones necesarias y ofrecen una resistencia activa a todo lo que podría atentar contra sus intereses. Crean en consecuencia una situación de violencia.[27]

Pero quizá más novedosa era la autocrítica que al respecto se hacía la jerarquía católica, pues se afirmaba que la Iglesia latinoamericana en su conjunto no se había preocupado de manera suficiente de las cuestiones sociales: "No se ha sostenido ni alentado suficientemente a aquellos que en ese sentido han valerosamente cumplido su función profética".[28]

Por supuesto, el citado *Documento Base* fue objeto de una amplia discusión y la redacción final de las conclusiones, sobre todo en temas candentes como el de la violencia, fue el producto de una negociación entre las tendencias divergentes del episcopado latinoamericano.[29] Pero aun así, quedaba el recuerdo de la posición inicial de muchos episcopados nacionales y, por otro lado, el documento definitivo sostenía muchos de los planteamientos iniciales. Los textos sobre la legitimidad de la violencia revolucionaria, por ejemplo, fueron adoptados después de haberse suprimido la enumeración de condiciones para la legitimidad de la insurrección, pero dejando la condición general (la tiranía de las estructuras) que la hacía permisible. Incidió en esta moderación del episcopado la posición de Paulo VI, quien en sus diversos discursos emitidos durante su estadía en Colombia se había manifestado contra la violencia, al declarar que no era "ni cristiana ni evangélica".[30] A pesar de ello, el episcopado latinoamericano decidió insistir sobre lo que llamaría "violencia institucionalizada", es decir, la violencia permanente que puede significar el mantenimiento de estructuras sociales injustas:

> Si el cristiano cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz. No deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, "poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política", violándose así derechos fundamentales.[31]

Por supuesto, no fue la violencia el único tema tratado por los obispos latinoamericanos. En otros documentos se imprimió el nuevo mensaje episcopal latinoamericano que daría nacimiento a las teologías de la liberación, las comunidades de base y, en general, a un mayor compromiso de la Iglesia con los pueblos de la región.

Al terminar la Conferencia, los obispos enviaron un *Mensaje a los pueblos de América Latina,* mediante el cual anunciaban los nuevos compromisos que debería asumir "todo el Pueblo de Dios", entre los cuales figuraban los de "inspirar, alentar y urgir un orden nuevo de justicia" y "renovar y crear nuevas estructuras en la Iglesia que institucionalicen el diálogo y canalicen la colaboración entre los obispos, sacerdotes, religiosos y laicos".[32]

Es necesario señalar, sin embargo, que la Conferencia de Medellín no fue en su totalidad una experiencia liberadora, como afirman muchos de sus defensores. Ya se ha visto que desde la difusión del *Documento Base* algunos obispos protestaron por considerar que se estaba presentando una visión demasiado negativa de la realidad, llegándose incluso a hablar de una infiltración comunista entre la jerarquía.[33]

2. *Medellín y la Iglesia mexicana*

En el seno de la Iglesia mexicana se reprodujeron las mismas reacciones de una buena parte del episcopado latinoamericano. Desde la publicación del *Documento Base,* el arzobispo de México expresó su insatisfacción con él, considerando que se trataba poco el aspecto pastoral, se insistía en generalidades y en defectos particulares, lo cual había resultado en un documento pesimista y demagógico. Al mismo tiempo, en la reunión del Comité Episcopal, Miranda se lamentaba de que la Conferencia Episcopal mexicana (CEM) no había presentado ningún estudio crítico sobre el *Documento Base* y que las observaciones de los obispos habían sido muy pocas. Otra queja, no sólo sobre el documento preparatorio sino acerca de los resultados de la conferencia misma, era (como al parecer sostenían los arzobispos de México y Puebla) que "algunas de las cosas allí tratadas no tienen directa aplicación para México, que se encuentra en condiciones distintas, sino que más bien miran a las naciones sudamericanas".[34] Edward L. Mayer hace notar la actitud de buena parte de la Iglesia mexicana, la cual compartía una cierta creencia de que México tenía poco en común con los países de América del Sur.[35] Más adelante se retomará esta cuestión que no dejó de tener consecuencias profundas, sobre todo en lo que respecta a ciertas actitudes del episcopado.

Cabe aclarar, sin embargo, que así como una buena parte de la alta jerarquía reaccionó desfavorablemente al *Documento Base,* una vez discutidos, negociados y aprobados los documentos de Medellín, éstos fueron respaldados y difundidos, en la medida de las circunstancias, en el país. Prueba de ello fue la temprana alusión a Medellín que hizo el Comité Episcopal en su *Mensaje Pastoral* relativo al movimiento estudiantil, el 9 de octubre de 1968.[36]

Por supuesto, se podría argumentar que dicho *Mensaje* no se ajustaba por fureza al

espíritu de los documentos de Medellín. Por esa razón, no sólo es importante saber que finalmente las conclusiones de Medellín fueron introducidas en México, sino que éstas fueron presentadas de manera distinta por los diversos introductores. Es probable también que dado el curso de los acontecimientos en los años siguientes, un sector de la Iglesia se "apropiaría" de un cierto espíritu de la conferencia, utilizándolo como símbolo legitimador, sobre todo durante la década que separó a Medellín de Puebla. Pero en un primer momento estas divergencias no eran tan notorias, lo que permitió hacer esfuerzos conjuntos para la difusión de la nueva posición episcopal latinoamericana, como fue el caso de la Reflexión Episcopal Pastoral.

3. *La Reflexión Episcopal Pastoral*

Al regresar a México, algunos de los prelados que participaron, como delegados o ponentes, en la Conferencia General del Episcopado latinoamericano, se lanzaron con el mayor entusiasmo a tratar de difundir y poner en práctica las conclusiones de Medellín para el caso mexicano. Los actores principales de estos esfuerzos fueron principalmente los obispos Almeida (en ese entonces de Zacatecas), Ruiz (San Cristóbal de las Casas), los cuales habían asistido a Medellín, y Sánchez Tinoco (Papantla), quienes pugnaron por llevar adelante la idea de aplicar Medellín a México.[37]

De esa manera, la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal mexicana de enero de 1969 acordó celebrar en agosto de ese año una asamblea extraordinaria para estudiar los documentos de Medellín. Una de las notas características de esta reunión sería que por primera vez en la historia de la CEM participarían en sus discusiones sacerdotes, religiosas y laicos.[38]

Según Jesús García, quien participara como coordinador ejecutivo de esta Reflexión Episcopal Pastoral (REP):

> Dada la competencia y muchas veces avanzada posición de muchos expertos, inevitablemente surgieron las discrepancias y diferencias en la manera de analizar y enfocar las doctrinas, problemas y pistas de solución con algunos obispos, poco habituados al estudio en equipo y en plan de igualdad analítica, basados en la racionalidad o consistencia de las propias aportaciones y no en la mera autoridad y ya desde la primera sesión hubo intentos de suspender la asamblea abierta, de parte de algunos obispos que más distantes se sentían, en estilo y pensamiento, de los expertos.[39]

De hecho, desde antes de la REP, en la reunión del Comité Episcopal del 5 de agosto, algunos obispos habían manifestado ciertas reservas acerca de la cantidad de expertos y la selección de los mismos, de la fijación de los temas, de las posibles presiones sobre los prelados participantes, etc. La desconfianza de los obispos era tal que la asamblea episcopal acordó antes de la REP que sus conclusiones no tendrían la validez ni el peso de un acuerdo episcopal.[40]

De manera previsible, las conclusiones de la REP eran fuertemente autocríticas y dejaban entrever un sentimiento de malestar de sacerdotes y laicos en dirección de la jerarquía.[41] Pese a ello, como las críticas no eran directas y debido al carácter de las

conclusiones, la mayoría del episcopado manifestó estar acorde con la experiencia e incluso se aceptó continuar con ese sistema de trabajo, lo cual pese a todo nunca se llevó a cabo.[42]

Para algunos especialistas y participantes, Medellín y la REP significaron el inicio de una época de diversidad dentro de la unidad eclesial, pues "le permiten descubrir, analizar y afrontar más clara y cabalmente las divisiones existentes en la sociedad y en ella la Iglesia". Precisamente a partir de ahí "se originarán o agudizarán las polarizaciones entre los sectores con captaciones distintas de la realidad social".[43]

Esto sería así, sobre todo si se toma en cuenta el periodo anterior, cuando imperaba un monolitismo (relativo como ya hemos visto). Sin embargo, los primeros síntomas de la disidencia interna ya habían aparecido desde años anteriores. Los artículos de los jesuitas que antes se han citado así lo muestran. Además, si bien es cierto que Medellín y la REP permitieron apreciar la diversidad de posiciones respecto a la cuestión social, tanto en la Iglesia como en su contexto, el episcopado reaccionaría fuertemente ante esa perspectiva y la combatiría incansablemente en los años siguientes, lo cual se habría de reflejar, por ejemplo, en el debate sobre la unidad y el pluralismo que surgió en amplios sectores de la Iglesia.

Se puede concluir, por lo tanto, que los resultados de Medellín fueron introducidos en México, pero de una manera desigual en las distintas diócesis, siguiendo la personalidad y el apoyo que cada prelado le diera a los documentos. Hubo algunos obispos (como Samuel Ruiz o Adalberto Almeida) que fueron muy entusiastas y otros que se sirvieron menos de ellos o que lo hicieron de manera distinta. Y es ésta la cuestión que aquí se quiere resaltar: si bien Medellín fue introducido en México, la interpretación de las conclusiones fue tan diversa como posiciones había en el episcopado y en el conjunto de la Iglesia. Además, la comprensión del mensaje de Medellín variaba no solamente según el transmisor de éste, sino del conducto por el que se hacía llegar el mensaje y del receptor del mismo.[44] Así, aunque tempranamente se comenzaron a conocer en México las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, su interpretación no fue uniforme. En ese sentido, la REP habría de ser una más (aunque no la única) de las numerosas experiencias que contribuirían a catalizar las diversas posiciones existentes en el seno de la Iglesia mexicana.

4. *El I Congreso Nacional de Teología*

Otra de las experiencias que influyeron en el desarrollo de la Iglesia mexicana durante este periodo fue la celebración del I Congreso Nacional de Teología, efectuado en el Distrito Federal, los últimos días de noviembre de 1969. Este encuentro habría de ser altamente significativo porque, siguiendo la línea de pensamiento de Medellín y la REP, ahí se establecerían las bases para la introducción y difusión de la Teología de la Liberación en México (en esta época todavía no se podía hablar en plural de ella), comenzando al mismo tiempo una etapa de abierto enfrentamiento entre diversos

sectores eclesiales. El caso es interesante además porque muestra la incertidumbre y ambigüedad de una buena parte de la jerarquía frente a las iniciativas de cambio provenientes de ciertos sectores del clero y seglares en México.

La organización del Congreso fue llevada a cabo por la Sociedad Teológica mexicana (STM), la cual había surgido a raíz del Congreso Nacional de Teología y Sagrada Escritura, celebrado en abril de 1964 en la ciudad de Guadalajara. Se había comisionado ahí a dos conocidos teólogos cercanos a la jerarquía (Salvador Castro Pallares y Luciano Rivas) para que elaboraran el proyecto de constitución de la Sociedad. Posteriormente, en agosto de 1966, se formalizó la existencia de la STM y su primer presidente fue el canónigo de la catedral, Ramón de Ertze Garamendi. Un año después, ante la renuncia de Garamendi, el presidente de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, monseñor Salvador Quesada (obispo de Aguascalientes), nombró al sacerdote Luciano Rivas como presidente, siendo ayudado en la labor organizativa por monseñor Francisco Aguilera y por el sacerdote Javier Lozano. En diciembre de 1967 se lanzó la idea del Congreso Nacional y, finalmente, después de varias reuniones preparatorias, se pudo celebrar en noviembre de 1969 bajo el tema: "Fe y Desarrollo".[45]

En suma, no se puede afirmar que la participación de la jerarquía haya sido menor. Por el contrario, incluso personalidades como el delegado apostólico otorgaron su apoyo a dicho congreso. Sin embargo, ya desde antes de la celebración de éste, el episcopado había manifestado ciertas reservas relativas al método de trabajo y al manejo de la publicidad en los medios masivos de comunicación. Los temores de la jerarquía ante una posible pérdida de control del congreso (que resultaron ciertos) motivaron que el pleno de la conferencia episcopal acordara dirigir un documento a los participantes del congreso,

> […] en el que se manifiesta que se reconoce la libertad de investigación de los teólogos, quienes puedan manifestar su particular sentencia en todas las cosas de libre opinión; en las demás puedan aportar sus informaciones teológicas al magisterio con la condición de que estén dispuestos a aceptar el juicio de la jerarquía sobre la conformidad de sus conclusiones con los juicios del magisterio y que todos los participantes firmen que están de acuerdo con esto.[46]

De cualquier manera, es evidente que, en un momento dado, el congreso escapó de las manos de la jerarquía y por lo mismo sus conclusiones no pudieron ser "controladas", para ajustarlas al magisterio eclesial tradicional; quizá debido a la cantidad de asistentes al congreso (alrededor de 700 sacerdotes, religiosos y seglares), pero mucho más por la tendencia montante en esa época de un movimiento crítico dentro de la Iglesia. De hecho, los mismos organizadores fueron sobrepasados en sus expectativas y planteamientos, pues lo que se programó como un congreso sobre desarrollo terminó siendo uno sobre liberación.[47]

Los estudios de base sobre la situación del país fueron elaborados por el equipo jesuita del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), el cual había sido fundado desde los años cincuenta precisamente con la finalidad de "investigar los problemas sociales y las soluciones más adecuadas de ellos según la doctrina de la Iglesia".[48] Durante esos años, el CIAS se encargó entre otras cuestiones de preparar documentos

para diversas reuniones de tipo social, como la Asamblea Nacional de Trabajadores Guadalupanos, la Asamblea General de la Caja Popular Lagunera, etc., así como a su promoción y orientación. Significativamente, al año siguiente de la celebración del I Congreso Nacional de Teología, los superiores jesuitas decidieron que la acción del CIAS "se redujera a efectuar estudios, a la reflexión y a la asesoría en el campo de lo social, principalmente en esta Área de la Provincia. Su campo no incluiría la acción directa".[49] Se decidió además que el CIAS se transformara en asociación civil, tomando el nombre de Estudios Sociales, A. C. (ESAC). Con el paso de los años se observó una sensible disminución del equipo con que contaba este organismo.[50] Es difícil saber sin embargo si estos cambios se debieron a su participación en el I Congreso Nacional de Teología, por la tendencia ideológica de los trabajos elaborados o simplemente por necesidades organizativas internas de la Compañía de Jesús. Cualquiera que sea la razón, lo cierto es que el cierre y la disminución de efectivos del CLAS-ESAC muestra una tendencia general a desfavorecer el trabajo social en el seno de la Iglesia mexicana, lo cual era contradictorio con las conclusiones de Medellín, pero sintomático de una creciente desconfianza de la jerarquía frente al desarrollo incontrolado de ciertas posiciones sobre el tema.

Por lo que respecta al I Congreso Nacional de Teología, los trabajos de las mesas redondas sobrepasaron sin lugar a dudas los planteamientos iniciales de los documentos preparatorios. Esto, no sólo porque "lo que empezó como un congreso de teología de desarrollo terminó por ser un congreso sobre la teología de la liberación",[51] sino por un tratamiento en ocasiones bastante radical del tema, como cuando se hablaba sobre la necesidad de destruir algunas estructuras económicas del sistema, aunque esto implicase "la muerte del profeta".[52] Por esta razón, los resultados del congreso fueron apreciados de manera diversa dentro de la Iglesia mexicana. Para los organizadores del congreso, su resultado más sobresaliente fue "la dinamización que muchos grupos militantes recibieron".[53] Al decir de uno de los participantes, "ahí se puso de manifiesto que la situación política real de México es un problema ineludible para la Iglesia".[54] Algunos miembros de la jerarquía, como el delegado apostólico Guido del Mestri o el obispo de Querétaro y presidente de la Comisión Episcopal de la Fe (de la CEM) Alfonso Toriz, manifestaron su complacencia con la celebración misma del congreso y el diálogo ahí generado. Sin embargo, en la siguiente reunión del episcopado, algunos obispos manifestaron su descontento por las críticas que se escucharon en el congreso a la doctrina de la *Humanae vitae,* al celibato obligatorio, al sínodo de obispos, a "los sistemas episcopales de gobierno, y algunos otros puntos de la vida de la Iglesia".[55]

Ahora bien, esta creciente crítica, experimentada por algunos como una radicalización de ciertos sectores eclesiales, se explica en gran parte por el contexto social mexicano y latinoamericano, el cual presenciaba igualmente una intensa agitación social, manifestada en muchos casos de manera violenta.

C. La crisis de expresión de la sociedad mexicana

1. *La "apertura democrática"*

La actuación de Luis Echeverría, primero como candidato y luego como presidente de la República (1970-1976), tuvo entre sus principales objetivos el ofrecer una salida a la crisis del 68, mediante lo que después se daría en llamar la "apertura democrática".

La postulación de Echeverría como candidato por el PRI sucedió de manera casi simultánea a la celebración del I Congreso Nacional de Teología, es decir, en un ambiente de agitación e incertidumbre nacionales.[56]

Ya como candidato oficial, una de las varias características de su campaña fue la extraordinaria actividad desplegada, no obstante, la mayor parte de las veces con poco orden en la organización y los planteamientos programáticos.

Éste podría aparecer como un dato irrelevante, pero es decisivo para entender muchas de las actitudes del gobierno echeverrista y las reacciones que tuvieron en consecuencia no pocos miembros de la Iglesia.

Echeverría inauguró una actitud hasta entonces inexistente en el gobierno mexicano, la cual habría de impresionar no sólo a los católicos sino a gran parte del pueblo, por lo menos durante un tiempo: la autocrítica del sistema. Antes de Echeverría, la crítica externa era vista con desconfianza y la interna era impensable. Echeverría fue el primer presidente que no sólo admitió las fallas del sistema, sino que alentó a sus colaboradores y a los ciudadanos a denunciarlas y luchar contra ellas.[57] Posteriormente, la utilización demagógica de esta práctica acarrearía una decepción de la política echeverrista, pero en un primer momento (en el periodo que ahora nos ocupa) esta reacción no había aparecido.

Durante el periodo de la campaña presidencial y los primeros años del gobierno echeverrista, la mayor parte de los miembros de la Iglesia y de la jerarquía católica consideraron que Echeverría estaba dando las soluciones adecuadas al sistema. A lo largo de su campaña, Echeverría había asegurado, en un desayuno al que asistieron 600 periodistas profesionales de México, que "la libertad de creer, la de pensar, la de decir, la de escribir, son fundamentales en México".[58]

Declaraciones de este tipo que, aunque iban en el mismo sentido de las tradicionales posiciones liberales de los gobernantes mexicanos, también mostraban que seguiría la actitud de tolerancia, convencieron a muchos dirigentes católicos de la necesidad de mantener buenas relaciones con el Estado. A esta actitud contribuyeron sin duda los crecientes problemas de disidencia interna que enfrentaba el episcopado, además de la tradicional posición de un sector eclesial que siempre buscó una alianza estrecha con el Estado. Si esta última actitud estaba encaminada a desaparecer en un mediano plazo,

pues estaba representada por personalidades como el cardenal Garibi, durante este periodo encontró un momentáneo apoyo en la mayoría de los principales arzobispos, como el de México (Miranda) o Oaxaca (Corripio). Durante esa época Garibi presentó su renuncia definitiva al arzobispado (a los 80 años) y la Santa Sede designó cardenal a monseñor Miranda (de 73 años).[59]

En ese contexto puede entenderse la actitud de buena parte de la directiva católica mexicana: apoyo y precaución frente al cambio externo; temor y prudencia frente al cambio interno.

De esta manera, a principios de 1969 la Iglesia mexicana presentaba un cuadro mucho más complejo que el que ofrecía pocos años atrás. Por esta razón, es necesario distinguir entre las diversas cuestiones a las que hacía frente la Iglesia. Por un lado estaba la cuestión de la disidencia interna o, planteado de otra manera, de las diversas interpretaciones de la doctrina social de la Iglesia, y por el otro el asunto de las relaciones con el Estado y en general de la cuestión política.

En el primer caso, se puede apreciar una creciente división en dos grupos, uno de los cuales llegó a alcanzar gran fuerza en el momento de la REP y del I Congreso Nacional de Teología. El otro grupo estaba representado por una mayoría en el episcopado y por los grupos menos dinámicos del clero y del movimiento seglar. Una de las cuestiones que separaban estos grupos, como se ha visto, era la de la violencia legítima ante una situación social injusta. Otra cuestión candente era la relativa a la autoridad en la Iglesia, ligada al problema de la unidad y el pluralismo.

El recién nombrado cardenal Miranda sostenía que la Iglesia debía propiciar un cambio de mentalidad que llevase a la justicia social, pero advirtió que ese cambio sólo podía producirse gradualmente, como resultado de la educación "y no en forma súbita como hijo de la violencia".[60] En el otro extremo se situaban posiciones más combativas, como las que se expresarían en el I Congreso Nacional de Teología pocos meses después. En medio de estas posiciones se encontraban las de algunos obispos y sacerdotes moderados que deseaban que la Iglesia adoptase una actitud más ofensiva, pero no concordaban con un cierto radicalismo irreflexivo. En este caso se podía situar a Méndez Arceo, o a algunos religiosos, como el jesuita Enrique Maza, entonces director de la revista *Christus,* quien declaraba en esa época que el sacerdote debía denunciar las injusticias, pero "como redentor y no como incendiario", y afirmaba también haber tratado de crear en la Iglesia "una opinión pública interna, una labor un tanto difícil de aceptar y riesgosa […]".[61]

La cuestión de las "posturas extremistas", como las llamaba el episcopado, o de la divergencia de opiniones respecto a la doctrina social católica, como lo planteaban los grupos inconformes con la línea episcopal, obligó a que la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) tratara el asunto en enero de 1970, a través de la cuestión del laicado.

Según la prensa capitalina, en esa ocasión los 80 prelados que asistieron a la CEM acordaron pugnar por establecer "[…] un laicado adulto que contribuya a la transformación de la Iglesia conforme a las exigencias de nuestro tiempo", para que pudiera luchar "contra las posturas extremistas anárquicas dentro de la Iglesia misma y

contra el anticlericalismo y clericalismo extremos […]”.[62]

La cuestión estaría lejos de solucionarse con esta posición del episcopado, como se verá más adelante, pero muestra hasta qué punto se había convertido en un problema mayor para la jerarquía.

El otro punto sobre el cual conviene aclarar un poco el panorama es el relativo a la posición de la Iglesia frente al Estado en este periodo. Es indispensable insistir en la necesidad de no mezclar las dos cuestiones (diferencias internas y posición frente al Estado), porque esto ha sido fuente de muchos equívocos.

La mayor parte de los grupos de opinión dentro de la Iglesia estaban convencidos de la necesidad de mantener la separación Iglesia-Estado. Es decir, que ningún sector representativo en la Iglesia planteaba la constitución de un Estado católico. Por el contrario, esta posibilidad se planteaba como históricamente superada e incluso nociva para el buen desempeño de la Iglesia.

Sin embargo, lo anterior no significa que la Iglesia mexicana hubiera renunciado a imponer un proyecto de sociedad cristiana, en el cual la Iglesia debería gozar de todas las libertades necesarias para llevar a cabo su misión. En otras palabras: una sociedad cristiana con un Estado laico, pero respetuoso de las Iglesias. Incluso la cuestión de las relaciones con el Vaticano se había abandonado como totalmente secundaria frente a la consecución de un proyecto nacional-democrático, mediante el cual la Iglesia pudiese participar activamente en el devenir del pais.[63] Echeverría supo alimentar esperanzas —incluso entre los miembros de la Iglesia— de que tal proyecto era posible.

Ahora bien, la diferencia básica entre las diversas facciones de los miembros de la Iglesia era la táctica que se debía emplear para alcanzar ese objetivo.

Por un lado estaba la tendencia que había hecho posible el *modus vivendi* y que contaba con la ventaja de haber probado que mediante su táctica la Iglesia había pasado de una época de persecución a una de bonanza. Es difícil evaluar el número de seguidores de esta tendencia en las distintas esferas de la Iglesia, pero se puede suponer, a partir de las anteriores tomas de posición, que el cardenal Garibi, algunos obispos y no pocos miembros del laicado compartían esta visión. Sin embargo, cabe agregar que este grupo, históricamente, estaba en vías de desaparecer, en la medida en que el “modelo de desarrollo” mexicano entraba en crisis.

En el otro extremo se encontraban aquellos que consideraban que era necesario replantear lo más pronto posible las relaciones con el Estado. A diferencia del grupo anterior, consideraban que el periodo de *modus vivendi* había sido perjudicial para la labor de la Iglesia en áreas claves como la social y la habían hecho cómplice de las injusticias sociales que sufría el país. Se agrupaban en torno de esta concepción (y de ahí surgieron algunos de los equívocos a los que antes se hacía alusión) la mayor parte de los grupos impugnadores del episcopado, laicos, religiosos y sacerdotes incluidos, detrás de la personalidad de Sergio Méndez Arceo. Esto supone que el grupo, en términos numéricos, aunque importante en estos años, no era tampoco mayoritario.

Por último, entre estos dos grupos —aunque no equidistante por fuerza— se encontraba el sector mayoritario y relativamente silencioso, el cual coincidía en la

necesidad de acabar con la identificación Iglesia-Estado y pugnaba también por alcanzar un nuevo régimen para la Iglesia en México, pero se mantenía indeciso en cuanto a la manera de lograrlo. Esta posición estaba representada por el binomio Miranda-Corripio, en control de la CEM, pero que sin duda alguna agrupaba a la mayoría del episcopado y del clero nacional.

Lo que aparentemente sucedió durante estos años, por lo menos en un primer momento (es decir, entre 1968 y 1972), fue que este sector mayoritario se atemorizó ante lo que vio como una radicalización de algunos y, ante la posible pérdida de control sobre el magisterio eclesial, terminó por acercarse al grupo que defendía la cooperación (no la alianza) con el Estado. Paradójicamente, en términos ideológicos eran mucho más cercanas las tesis del grupo mayoritario y las del grupo "radical", pero los enfrentamientos ocurridos en movimientos como la REP o el Congreso de Teología eliminaron a corto plazo la posibilidad de una alianza.

El contraste era muchas veces grande entre las distintas posiciones, pero sería un error el querer asimilarlas a una lucha izquierda-derecha, a pesar de que existieran ciertas coincidencias con una forma de pensar en ambos sectores.

El cardenal Garibi llamaba abiertamente a cooperar con las autoridades y afirmaba no tener más que agradecimiento para todas ellas: "Desde el presidente de la República hasta el último presidente Municipal del pueblo más apartado de la República".[64]

Luego agregaba, sin embargo, que lo importante era que "se ha conservado la independencia entre la Iglesia y el Estado", e insistía en que se publicara claramente "que la Iglesia no se mete en política".[65] Había además una cierta idea, compartida por el sector mayoritario, de que lo más adecuado para el país era un equilibrio de poderes entre la Iglesia y el Estado, lo cual suponía una división de las áreas de trabajo entre ambas instituciones.[66]

Hasta su muerte, ocurrida el 27 de mayo de 1972, Garibi defendería la cooperación con el Estado como fórmula para alcanzar un mejor desempeño de la Iglesia en México.

La actuación del grupo mayoritario del episcopado en relación con ciertos temas espinosos, como el de los presos políticos, fue muy representativa y permite apreciar el creciente temor a ser involucrados en áreas donde su experiencia era mínima.

Durante 1969 monseñor Méndez Arceo había estado insistiendo en la necesidad de tratar el tema de los presos políticos. En el primer aniversario de la matanza del 2 de octubre, el obispo ofició una misa en Cuernavaca en cuya homilía trató la cuestión y criticó el silencio de los medios informativos.[67] Poco después se sumaba públicamente "con otros religiosos como él" a la solicitud, hasta entonces sin respuesta, "de que se abran cuanto antes las puertas de la libertad a los hijos y padres detenidos por hechos circunstanciales cuyas consecuencias todos los mexicanos deploramos".[68]

En diciembre de ese año, ante la lentitud de los procesos y para reclamar su libertad, los presos políticos iniciaron una huelga de hambre. Días después, Méndez Arceo escribió una homilía en su defensa y pidió al presidente de la República que les concediese una amnistía general e inmediata. Aún más, en esa Navidad, el obispo logró visitar a los presos políticos (después de varios intentos), y en su mensaje radiofónico

navideño abogó por ellos.[69]

El 1º de enero de 1970 los presos políticos fueron atacados en sus celdas por los presos comunes, al parecer con el beneplácito de las autoridades carcelarias. En ese contexto se celebró del 12 al 16 de enero la Conferencia Episcopal Mexicana y Méndez Arceo introdujo una moción para que el episcopado hiciese declaraciones sobre el problema, el cual fue discutido varias veces.[70] Sin embargo, al final el episcopado decidió abstenerse de toda declaración pública, argumentando no contar con elementos suficientes para tomar una posición al respecto. Monseñor Méndez Arceo describiría este hecho en una de las misas que celebró poco después:

> En la Conferencia Episcopal Mexicana reunida en Asamblea General del lunes 12 al viernes 16 del presente, no pudo ignorarse el acontecimiento constituido por la serie de hechos relacionados con el conflicto estudiantil.
>
> La confusión engendrada por la maraña de tendencias y de fuerzas políticas e ideológicas, nacionales y extranjeras, que enervan a unos, dividen, pretenden acaparar, desorientan y se concretizan *[sic]* en grupos antagónicos, ha contribuido a decidir a los Señores Obispos a abstenerse de hablar expresamente sobre dicho acontecimiento por considerarlo indescifrable.
>
> Asimismo creyeron imposible discernir los informes contradictorios que han circulado a partir de la huelga de hambre de los presos. El informe del Procurador del D. F. fue particularmente decisivo, a pesar de su demostrada inconsistencia, para apartar a una mayoría, no a todos los obispos, de un pronunciamiento *[sic]* concreto y comprometido.[71]

El panorama presentado por Méndez Arceo, por un lado, retomaba la posición oficial de la intromisión extranjera. Por otra parte, describía con exactitud la situación del episcopado a fines del sexenio de Díaz Ordaz, pues si bien existían algunos obispos dispuestos a transformar las relaciones con el Estado, la mayoría prefería examinar la situación con precaución, temerosa de la velocidad con que algunos cambios se estaban efectuando. De hecho, en esa reunión el episcopado decidió luchar contra la disidencia interna en la Iglesia, la cual se había manifestado ampliamente en el entonces reciente I Congreso Nacional de Teología.

Por la razón anterior, lo que se daría en llamar "El documento de Anenecuilco" habría de causar una gran agitación en los medios políticos y eclesiásticos de la República Mexicana. En efecto, el 9 de junio de 1970, aprovechando que Echeverría efectuaba su campaña política en Morelos y que la concluiría en la población de Anenecuilco (pueblo natal de Emiliano Zapata), Méndez Arceo le entregó una carta en la cual le planteaba al próximo presidente la necesidad de modificar la legislación en materia eclesial y con ello las relaciones Iglesia-Estado. En principio, la misma carta se le había dirigido al candidato del Partido Acción Nacional, pero en realidad el documento estaba dirigido al candidato del PRI, pues el PAN siempre había coincidido con los argumentos expuestos.

La carta planteaba de hecho los mismos puntos que el episcopado venía sosteniendo desde hacía por lo menos una década, es decir, la necesidad de transformar el régimen legal existente, el cual sólo provocaba "la continua y multiforme violación de la Constitución y demás leyes que nos rigen", creando "un ambiente de inconformidad y frustración, por cuanto parece que se le exige a la ciudadanía vivir en un régimen de ficción e inmadurez cívica".[72]

Después de manifestar la confianza que inspiraba la actitud de apertura de los

candidatos (en abierta referencia a Echeverría), la carta intentaba convencer de la injusticia que significaba para el clero y los católicos el vivir en un régimen de excepción (haciendo alusión a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948), negando al mismo tiempo cualquier intención por recuperar antiguos privilegios. El obispo de Cuernavaca sostenía de esta manera que,

> […] Por tanto no estamos vislumbrando en el término de nuestros esfuerzos un concordato al estilo de los vigentes hasta ahora en no pocas naciones.
>
> *Reconocimientos*
>
> Queremos, eso sí, una revisión profunda de la expresión jurídica de la situación socio-religiosa, realizada con la colaboración de todas las corrientes válidas y grupos de influencia.
>
> […] Partimos de la aceptación del pluralismo religioso e ideológico que animaba a nuestros reformadores y es hoy realidad irreversible en el mundo y en México.
>
> […] Afirmamos que la acción reformadora del siglo pasado en México fue un signo de los tiempos que debió ser mejor leído por la Iglesia mexicana para aceptar como voluntad de Dios el realizar al Cristo en una Iglesia despojada del poder económico, del poder político y del poder cultural.[73]

Los firmantes (el presidente del Consejo Presbiterial y el representante de los laicos, además del obispo) dejaban claro que no pretendían “ser voz de todas las iglesias locales de México ni contar con la unanimidad de nuestros hermanos que en Morelos no conocen este escrito”.[74] Sin embargo, es claro que el planteamiento de Méndez Arceo, si bien contrastaba por el método empleado para alcanzar su objetivo, reproducía la tradicional (por lo menos desde la década de los años cincuenta) actitud del episcopado y los dirigentes católicos mexicanos en relación con el Estado y con los derechos cívico-políticos de los miembros de la Iglesia.

La aceptación de los errores de la Iglesia durante el siglo XIX y del resultado benéfico de las Leyes de Reforma en la vida de la Iglesia, era un hecho por lo menos desde la década de los años sesenta. Los obispos coincidían en la necesidad de mantener la separación Iglesia-Estado y la gran mayoría también pensaba que las relaciones con el Vaticano eran un problema secundario frente a la necesidad de recuperar los derechos cívicos y políticos de los miembros de la Iglesia.[75] Prueba de que el episcopado no estaba en desacuerdo con lo planteado por el obispo de Cuernavaca es el hecho de que no hubo ninguna aclaración de la CEM o del Comité Episcopal al respecto.

Lo novedoso del “Documento de Anenecuilco”, que llamó la atención del mundo político mexicano,[76] fue primeramente el método utilizado para plantear el problema, y segundo, el hecho de que por primera vez en muchos años un miembro de la jerarquía católica se dirigiese en carta abierta al próximo presidente para plantearle la necesidad de transformar las relaciones Iglesia-Estado. En otras palabras, lo decisivo de la actuación de Méndez Arceo no fue el contenido de las ideas de la carta, sino el rompimiento del tabú que consistía en sostener la no participación de la Iglesia en política.

Ahora bien, este tabú estaba directamente relacionado con la concepción liberal de las relaciones Iglesia-Estado, la cual establece una clara división de las esferas religiosa y social o política. Significativamente, al proponer el abandono de hecho de esta concepción, Méndez Arceo retomaba la antigua posición católica intransigente e integral, adaptándola a una oposición “progresista” frente al Estado. Por supuesto, había una

diferencia básica entre la concepción integral antimodernista prevaticana y la de Méndez Arceo, que se orientaba por una opción socialista-humanista, pero no es inútil aclarar que ambas posiciones provenían de la misma fuente integral, antiliberal.

2. *Echeverría y los cambios del sistema*

En comparación con las décadas anteriores y con los gobiernos precedentes, los inicios de la década de los años setenta, que coinciden con el nuevo gobierno de Luis Echeverría, se caraterizan por un proceso de cambios en el sistema político, en medio de un tenso ambiente de agitación y de violencia revolucionaria.

La época del "desarrollo estabilizador" estaba llegando a su fin y el gobierno se enfrentaba a una serie de problemas, como la insuficiencia de empleos, el crecimiento de la población, el debilitamiento del proceso de sustitución de importaciones, el déficit de la balanza comercial, el endeudamiento externo, la inflación, etcétera.[77]

En América Latina los cambios también fueron importantes durante estos años. La victoria de Allende en las elecciones presidenciales chilenas, en septiembre de 1970, la expansión de la guerrilla urbana en algunos países como Argentina, Colombia y Uruguay, el ascenso de regímenes militares de corte "progresista", como el de Alvarado en Perú, etc., eran muestra de una ebullición social, de la cual México no escapó.

En efecto, fue durante el sexenio de Echeverría cuando la guerrilla rural y urbana alcanzó su punto más alto de expansión y por la misma razón fueron los años en que se hizo del dominio público la existencia de grupos oficiales paramilitares a cuyo cargo estuvo la represión de los movimientos rebeldes e incluso de grupos opositores no armados. De esta manera, lo que antes era un fenómeno que se pretendía exclusivo de América del Sur, comenzó a aparecer comúnmente en la sociedad mexicana.

En marzo de 1971, por ejemplo, la policía de la Procuraduría General de la República anunció la captura de 20 guerrilleros, miembros de un movimiento revolucionario (MAR), los cuales supuestamente habían recibido adiestramiento en Corea del Norte.[78] Pocos días después, el gobierno mexicano expulsaba a cinco diplomáticos soviéticos, entre los cuales estaba el encargado de Negocios.[79] En julio de ese año se anunciaba la captura en Monterrey de siete guerrilleros del grupo de Genaro Vázquez Rojas y en noviembre éste secuestraba al rector de la Universidad de Guerrero.[80] Los secuestros de funcionarios y empresarios comenzaron a hacerse frecuentes en el periodo.[81]

La respuesta del gobierno echeverrista a la agitación fue doble. Por un lado, la autocrítica y apertura política, y por el otro la represión, especialmente contra aquellos que ponían en entredicho el sistema, sea por haber tomado las armas o por pretender ir más allá de las reformas propuestas.

Al mismo tiempo, la intensificación de la guerrilla, si bien convenció al gobierno de la necesidad de profundizar ciertas reformas en las estructuras económicas y políticas, también provocó una reacción represora que volvió a llenar las cárceles de presos

políticos y comenzó a generalizarse el problema de los desaparecidos.

Incluso algunos miembros del clero fueron víctimas de esta violencia represora. En noviembre de 1972, por ejemplo, un grupo policial antiguerrillero de corte paramilitar secuestró a dos sacerdotes maristas, sometiéndolos a interrogatorios y torturas durante varios días. En los interrogatorios los policías amenazaron a los sacerdotes diciéndoles: "En México no vamos a tolerar curas héroes. Aquí no habrá mártires a lo Camilo Torres […]", lo que muestra una cierta imagen que algunos sectores del aparato gubernamental tenían del posible papel revolucionario de una buena parte del clero.[82]

Otros sacerdotes que también se encontraban efectuando una labor de concientización, la cual podía ser considerada como subversiva por los grupos antiguerrilleros, decidieron suspender sus actividades. Tal fue el caso de los jesuitas que habían fundado el Centro Crítico Universitario (Cecrun), que durante 1969-1972 organizó, bajo la perspectiva de la Teología de la Liberación, una serie de actividades, entre las cuales destacaba la publicación del boletín *Liberación.* Los organizadores del Cecrun decidieron cerrar sus puertas a raíz de que tuvieron conocimiento de que varios de los estudiantes que asistían al Centro habían estado involucrados en la guerrilla urbana, uno de ellos había muerto en un enfrentamiento con la policía y otro había sido interrogado acerca del papel de dicha institución en sus actividades subversivas. Los jóvenes que habían participado en la guerrilla lo habían hecho en contra de la opinión y voluntad de los dirigentes del Cecrun, pero en el clima de violencia que el país vivía era difícil mantener un centro de esa naturaleza sin despertar sospechas del aparato policial o incluso de la jerarquía católica, por lo cual el Cecrun cerró sus puertas en diciembre de 1972.[83]

En medio de tal clima de agitación y violencia, no es de extrañar que las actitudes de los diversos grupos eclesiales sufriera una polarización, pues lo que unos veían como necesaria participación en las luchas diarias de pueblo de Dios, otros lo tomaban como una actitud irresponsable y peligrosa para el bien general de la Iglesia. Lo que unos veían como falta de entrega y claudicación de los principios cristianos, otros lo consideraban como una actitud mesurada y responsable frente al ascenso de un radicalismo inmaduro. Había sin embargo una serie de puntos en común, independientemente de las posiciones ideológicas. Una de ellas era el rechazo a la violencia institucionalizada y la necesidad de ampliar los espacios de libertad en la sociedad. Los signos encontrados de los primeros años del régimen echeverrista harían aún más confuso el panorama sociopolítico mexicano y esto contribuiría a crear una confusión en los distintos sectores de la Iglesia.

Tampoco debe extrañar el hecho de que, ante la creciente confusión e incertidumbre social, y tomando en cuenta los signos positivos de apertura demostrados por Echeverría, la Iglesia haya decidido actuar con precaución y evitar todo enfrentamiento con el Estado, lo cual fue interpretado por los grupos opositores como un retroceso en sus posiciones sociales. La jerarquía prefirió en efecto acercarse al Estado para garantizar la victoria sobre las tendencias radicales (dentro y fuera de la Iglesia), aunque esto tuviese un costo en la larga marcha por alcanzar la independencia ideológica frente al régimen de la Revolución mexicana.

Al tomar posesión Echeverría de la Presidencia de la República, el episcopado, por medio del secretario de Comunicación Social, monseñor Vázquez Corona, emitió unas declaraciones en las que elogiaba al presidente por "su decisión de respetar la libertad de los ciudadanos y de las instituciones", señalando de alguna manera también una condición de apoyo al régimen al sostener que "el gobierno del licenciado Echeverría deberá centrar su acción en los sectores subdesarrollados para lograr su superación".[84]

Por lo demás, el gobierno de Echeverría respondía, por lo menos en apariencia, a las exigencias del episcopado. El presidente se convirtió en el principal crítico de las fallas del sistema y pronto fue seguido en ello por sus colaboradores. Por ejemplo: el secretario del Patrimonio Nacional, Horado Flores de la Peña, declaraba que el sector público estaba listo para intervenir "ahí donde un capitalismo egoísta intente seguir posponiendo indefinidamente la elevación de los niveles de vida de las grandes mayorías".[85] El episcopado no podía, pues, acusar al régimen de favorecer la permanencia del estado de cosas en la nación porque era él mismo el principal interesado en llevar a cabo las reformas. Por supuesto, había quienes pensaban que las reformas eran insuficientes, pero esta posición no la compartía el episcopado, por lo menos durante un primer momento.

Debido a lo anterior, las manifestaciones de apoyo al régimen se hicieron frecuentes en 1971. Sin embargo, cabe aclarar que en ningún momento este apoyo fue incondicional o absoluto. Por el contrario, el episcopado suministraba sin duda un apoyo moral de importancia al régimen, pero cada vez era más evidente que éste era condicionado a una determinada conducta política y a un programa social destinado al cambio, en dirección paralela a la de las tesis sociales católicas. Una prueba de ello fue la posterior posición gubernamental en materia de control de la natalidad, así como las fórmulas de "desarrollo compartido", "apertura democrática" y otras banderas del gobierno echeverrista.

En febrero de ese año, el obispo de Ciudad Juárez, Manuel Talamás, declaraba que las relaciones entre el gobierno y la Iglesia habían mejorado. "Lo único que falta es que haya mayor libertad de planteamiento. Que no haya desconfianza mutua para poder colaborar en el desarrollo del país."[86] Poco después el delegado apostólico declaraba su admiración al presidente Echeverría, "por sus nobles principios y su incansable labor".[87] Por su parte, el presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) y arzobispo de Oaxaca, Ernesto Corripio Ahumada, aunque hacía referencia por un lado a los crecientes problemas de injusticia social que podrían amenazar la larga estabilidad política del país, sostenía que en México había menos injusticia social que en otros países, afirmando además que era preciso que los líderes obreros "cumplan con la función para la cual fueron elegidos y así defiendan los intereses de sus representados". Luego agregaba que "la Iglesia no está contra el gobierno sino a favor del Evangelio que pregona la igualdad y la justicia".[88]

Un claro ejemplo de la actitud que el episcopado adoptaría frente al Estado durante esta época es el del problema de la "reforma educativa". El arzobispo de Hermosillo y presidente de la Comisión Episcopal de Educación y Cultura sostuvo que los obispos de todo el país apoyaban la reforma educativa, que "en México no se vive plenamente el respeto a la libertad de conciencia ni se vive plenamente la obligación de formar para esta

libertad”. Luego agregaba:

> Descubrimos en ella valores humanos que son valores cristianos, pero le falta una cosa muy importante: una filosofía educativa integral. Por falta de esta filosofía educativa integral, el Estado en México se erige en origen de los derechos educativos, es decir se extralimita en su derecho y en su deber de velar por el bien común. En México se mantiene la primacía de las instituciones sobre el valor y la dignidad de las personas.[89]

El episcopado manifestaba de esta manera los límites de su apoyo al programa educativo, pero de manera más importante, establecía claramente sus diferencias doctrinales e ideológicas con el sistema de enseñanza laica del régimen de la Revolución. Un breve análisis del discurso episcopal sobre el tema muestra la visión integral e intransigente que los obispos mexicanos venían manteniendo desde por lo menos el periodo cardenista. Queda claro, pues, que la jerarquía católica apoyaba en su gran mayoría al gobierno de Echeverría, pero al mismo tiempo pretendía señalarle sus exigencias en materia social y criticar los aspectos nocivos del sistema, incluso aquellos tradicionalmente vedados al clero, como el concerniente al control oficial sobre los sindicatos obreros. Cabe recordar al respecto que el principal enemigo de la Iglesia dentro del Estado siempre había sido el sindicalismo oficial, particularmente la CTM.[90]

La primera prueba de esta nueva fase, que podríamos llamar de *cooperación condicionada* entre la Iglesia y el Estado, fue la del 10 de junio. Ese día, grupos de choque paramilitares, plenamente identificados por la prensa nacional como elementos gubernamentales, se lanzaron contra una marcha estudiantil pacífica, causando por lo menos seis muertos y múltiples heridos.

En esa ocasión, a diferencia del 2 de octubre de 1968, la opinión pública condenó masivamente este acto de violencia y los periodistas que habían sido agredidos aportaron las pruebas de la existencia de los grupos paramilitares. El mismo presidente Echeverría se vio en la obligación de manifestar su indignación y prometió el castigo de los culpables. De hecho, en cierta manera el presidente reconoció la responsabilidad gubernamental al obligar a renunciar al regente del D. F., al jefe de la Policía del mismo y posteriormente al procurador general de Justicia por no haber avanzado en las investigaciones.[91]

Frente a este suceso, la actitud del episcopado fue tímida y ambigua, pues los obispos se contentaron con reprobar la violencia, especialmente la dirigida contra los reporteros. El cardenal Garibi pidió solamente que los hechos no se repitieran e incluso criticó a los estudiantes, evitando por completo la condenación de los grupos paramilitares.[92] El obispo de Cuernavaca pidió que se reflexionase sobre los sucesos del 10 de junio,[93] y poco después el obispo de Tapachula, Bartolomé Carrasco, declaró que “ni el Estado ni la Iglesia hemos sabido guiar a la juventud”,[94] como si el problema de la represión se le hubiera podido atribuir a los estudiantes. Por el contrario, otros sectores de la Iglesia, como el Secretariado Social Mexicano, condenaron abiertamente la represión.[95] La posición del episcopado profundizó aún más las diferencias existentes entre éste y muchos miembros del clero, algunos de los cuales no vacilaban en calificar a los obispos

como “la jerarquía del silencio”, agregando que “el episcopado como conjunto no ha captado la gravedad de los problemas que el país está enfrentando”.[96] Esta percepción habría de ahondarse por las circunstancias que rodearon la elaboración de algunos documentos del episcopado sobre temas claves para el país en ese momento, como la justicia o las opciones políticas en México.

3. *El sínodo episcopal y el documento “La justicia en México”*

Del 30 de septiembre al 6 de noviembre de 1971 habría de celebrarse el Sínodo General de Obispos por tercera ocasión después de su creación en el Concilio Vaticano II. En esa ocasión los temas que se iban a tratar eran dos: “El ministerio sacerdotal” y “La justicia en el mundo”.[97]

La Secretaría General del Sínodo solicitó las aportaciones de los episcopados del mundo y, en consecuencia, la CEM encargó la elaboración de un documento de trabajo a su Comisión de Pastoral Social, dirigida en ese entonces por monseñor Alfredo Torres. Las circunstancias que rodearían la publicación de dicho documento, en sus distintas versiones, ofrecen una idea clara de las divisiones en el seno de la Iglesia mexicana, así como de la relación de poder entre los grupos críticos y la jerarquía.

A fin de redactar primero un documento base que sirviera de guía a las participaciones y posteriormente elaborase el documento de trabajo, se constituyó un grupo redactor en el cual participaron varios miembros de las organizaciones más dinámicas de la Iglesia mexicana.[98] El documento guía recibió relativamente pocas aportaciones, aunque provenientes de sectores hasta cierto punto representativos del conjunto nacional. Enviaron sus aportaciones organizaciones tan diversas como la Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON), la cual había adquirido a finales de la década anterior un corte progresista, la Junta Central de la Acción Católica Mexicana (ACM), el Movimiento Familiar Cristiano (MFC) y la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM). Asimismo, 12 diócesis que abarcaban un amplio espectro de posiciones sobre la cuestión, como la de Guadalajara, México, Chihuahua, Monterrey, Morelia, Tulancingo, etcétera.[99]

El resultado fue un documento basado en el enfoque teórico de los dependentistas y de la Teología de la Liberación, tan crítico de las estructuras sociales injustas nacionales e internacionales como de las estructuras eclesiales y de su participación y responsabilidad en dichas injusticias.

Una vez elaborado el documento de trabajo, los obispos se percataron de que éste había escapado del control del presidente de la Comisión de Pastoral Social, pues si bien el documento pretendía seguir la línea trazada por la *Carta pastoral sobre el desarrollo e integración del país,* los planteamientos ahí expuestos profundizaban la crítica a las estructuras sociales, económicas y políticas del país de una manera mucho más audaz que lo que hasta entonces se había hecho, lo cual contrastaba con la tradicional precaución episcopal al respecto. Pero lo que sin duda puso a los obispos a la defensiva

fueron los duros ataques en su contra expuestos en el documento, lo cual provocó una reacción tajante de desaprobación por parte de ellos, aunque al mismo tiempo se vieran obligados a efectuar una autocrítica.

El documento elaborado por el grupo de trabajo criticaba veladamente la posición episcopal que negaba la aceptación de la identidad de los problemas de México con los de América Latina. Presentaba en contrapartida a México como "país periférico de un país hegemónico", del cual se dependía "en lo económico, lo político, lo cultural".[100] Luego se describía la situación de "dominación interna", en la cual se encontraban los sectores oprimidos como los indígenas, los campesinos, los obreros, los pobladores marginados, las clases medias bajas y la mujer. Lo novedoso del procedimiento no era tanto la crítica al sistema, en lo cual estaban de acuerdo en última instancia una mayoría de obispos, sino que en cada uno de estos apartados se denunciaba la participación de la Iglesia o de la jerarquía en ese sistema de dominación. En el caso de los indígenas, por ejemplo, el documento sostenía, de acuerdo con la línea trazada por el Centro Nacional de Pastoral Indígena (Cenapi), que la acción eclesial, en general, había sido paternalista en su técnica general y había tendido a "imponer su mensaje de salvación con ropaje occidental y, por lo tanto, en la misma línea destructiva". Se afirmaba también en dicho documento que la falta de profetismo en la actitud eclesial "ha resultado en connivencia con el cacique y las estructuras de opresión del indígena".[101]

En relación con la mujer, el documento hacía referencia en el mismo sentido a "la mentalidad virilista o masculinista de muchos obispos y sacerdotes" ya que "es en la Iglesia donde la mujer está más marginada que en ninguna otra sociedad".[102]

El documento hacía referencia explícita al sistema político basado en la mentira, la corrupción y la represión. Aún más, en relación con los mecanismos de dominación interna se designaba al "presidencialismo", "la familia revolucionaria" y al "partido oficial" como los instrumentos mediante los cuales se centralizaba y concentraba el poder. Luego, en relación con el "contubernio de poderes", el documento agregaba:

> Sobre el "poder religioso" es sentir de muchos cristianos que la postura oficial de la Iglesia no ha sido clara a este respecto: por su pasividad y falta de profetismo crítico ha aparecido en contubernio con esta situación y la incipiente concientización crítica que ciertos grupos de cristianos intentan ha tropezado con una "fuerte resistencia y franca oposición, de parte de un grupo mayoritario de la Jerarquía y laicos calificados y de las altas esferas económicas y políticas del país".[103]

Posteriormente, en un apartado especial relativo a la Iglesia, los autores del documento de trabajo insistían en las responsabilidades eclesiales en la situación de injusticia dentro de la Iglesia como en el contexto social. Se sostenía que "la Jerarquía enfoca los problemas de justicia en sus documentos, pero no llega a compromisos liberadores en circunstancias concretas [...]" y que "en la opresión, sorda pero real, de clases y sectores en nuestro país, la Iglesia parece desempeñar un papel de espectador, si no es que de cómplice de la opresión".[104]

Finalmente, el documento proponía una "misión total" de acuerdo con las enseñanzas del Concilio Vaticano II, aparte de trascender el *modus vivendi,* definido como la

separación de lo temporal y lo religioso y como la incompetencia y neutralidad de la Iglesia en política. Lo anterior suponía una "desprivatización de la fe cristiana" y una "politización de la teología", sin que ello significase "un neoclericalismo, ni volver a confundir política y religión". Además, el grupo redactor proponía "crear un clima de libre opinión" en el seno de la Iglesia, lo cual marcaba claramente la vinculación que el grupo de trabajo hacía entre libertad interna y externa.[105]

Como era de prever, el documento causó gran malestar en el episcopado, el cual procedió a efectuar una seria modificación en el enfoque y la presentación del problema, eliminando completamente la teoría dependentista y moderando en grado sustancial las críticas a la jerarquía.

En esas circunstancias, de manera imprevista, la prensa nacional dio a conocer a ocho columnas y durante varios días la versión original del documento de trabajo, presentándolo incluso como documento episcopal. Esta noticia se difundió igualmente por la agencia internacional de noticias AFP, que citó fuentes allegadas a los delegados al Sínodo.[106] La maniobra, evidentemente realizada por alguno de los grupos que no estaban de acuerdo con las modificaciones episcopales, provocó una fuerte reacción del episcopado, el que se apresuró a desmentir categóricamente el carácter oficial del documento dado a la publicidad, afirmando su vocero que "ni será presentado ni quedará en los archivos del Sínodo".[107]

Monseñor Torres Romero acusó a Jesús García, miembro de la Comisión Justicia y Paz y del Secretariado Social Mexicano, de haber difundido la primera versión del documento, pero el sacerdote lo negó.[108] En todo caso, los resultados de la maniobra fueron contraproducentes en muchos sentidos. En primer lugar, el episcopado reaccionó quitándole cualquier carácter episcopal no solamente al documento original, sino también a la nueva versión modificada, lo que no hubiera sido el caso si no se hubiera publicado el primer documento. Por lo tanto, a pesar de que los obispos aceptaron algunas de las críticas hechas en su contra, éstas no fueron fijadas en ningún documento oficial del episcopado. En segundo lugar, en lo concerniente a la relación con el Estado, el episcopado tuvo que ir más allá de su posición de cooperación, elogiando al régimen de Echeverría y minimizando las críticas que tradicionalmente le hacía al Estado en materia social y política, con objeto de apaciguar las reacciones gubernamentales, sobre todo sensibles por el primer documento.[109] Por lo tanto, si los difusores del documento original pretendían ensombrecer las relaciones Iglesia-Estado, lo único que lograron fue una sumisión mayor de la autoridad episcopal frente al régimen echeverrista. Por último, si la carta papal *Octogesima adveniens,* del 15 de mayo de ese año, permitía y empujaba a la utilización de las ciencias sociales para el análisis de la realidad y por otro lado reconocía que "una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes",[110] el asunto del documento sobre la justicia en México contribuyó en gran manera a hacer olvidar en el ámbito eclesial nacional estos signos de apertura y a endurecer la posición del episcopado al respecto.

Pese a esto, sería un error considerar que la redacción del documento "La justicia en México" no tuvo mayores repercusiones en los medios eclesiales. Además de que los

obispos leyeron y discutieron el documento que los criticaba, lo cual era en sí un procedimiento poco usual, éstos no podían negar que el mencionado trabajo reflejaba un estado de cosas que denotaba un cierto malestar interno de la Iglesia "puesto que la inmensa mayoría de las aportaciones de las iglesias locales se pronuncian fuerte y claramente por la denuncia de una dolorosa situación de injusticia […]".[111]

Por lo tanto, aunque las circunstancias provocaron que el documento original no tuviera la oficialidad episcopal, la redacción final del mismo denota una aceptación de muchas de las críticas expuestas y un creciente cuestionamiento del papel de la jerarquía católica en las transformaciones sociales del país.

De esa manera, el documento corregido aceptaba que si la situación de injusticia era grave, "más grave es la falta de conciencia de ella y la complacencia que en algunos medios, aun eclesiásticos existe con el brillo de los éxitos reales o aparentes".[112]

En general, el documento final matizaba muchas de las afirmaciones categóricas del primer trabajo y, aunque desde un punto de vista diferente, aceptaba muchos de sus postulados críticos. De hecho, la parte relativa al análisis de la situación social, económica y política del país sufrió modificaciones leves en cuanto a su contenido. Pero la crítica al sistema político permanecía en lo general, denunciándose la "verdad oficial y pública", la corrupción y la represión violenta. El documento agregaba que no debía alarmar el crecimiento de los brotes de violencia y terrorismo "promovidos por quienes han desesperado de encontrar una sociedad más justa por los métodos pacíficos que la actual situación admite".[113]

La diferencia mayor entre las dos versiones no radicaba sin embargo en el análisis de la situación social, sino en la visión que la jerarquía tenía de ella misma, así como de los condicionantes históricos de su participación en los asuntos sociales y políticos. Así, el episcopado ofrecía de alguna manera una explicación de su prudencia ante estas cuestiones por la existencia de una legislación restrictiva, cuya amenaza pendía continuamente sobre ella.[114]

El documento aceptaba a pesar de todo una serie de cuestiones. Quizá la más importante era aquella que admitía "la necesidad de un sano pluralismo en la Iglesia […] y no buscar ni desear posturas uniformes o monolíticas […]".[115] Los obispos admitían igualmente que en ciertos grupos eclesiales existían inquietudes no satisfechas por atender a pobres y marginados, que el episcopado en su conjunto había dado en ocasiones "la impresión de prudencia excesiva y de temor a compromisos liberadores" y que "su silencio suele ser interpretado como falta de compromiso y complacencia con los poderosos".[116]

En suma, el episcopado planteaba estas cuestiones, no como asuntos reales que se debían resolver, sino como un problema de interpretación y de imagen que la jerarquía ofrecía a sus mismos miembros. De hecho, uno de sus últimos apartados se denominaba "Imagen de la Iglesia" y ahí se aclaraba que "la actuación de la Iglesia es múltiple, y en el desempeño de su misión, diversamente enjuiciada por los diversos sectores".[117] Quizá por esta razón, el documento final dejaba clara la situación del episcopado frente al Estado y la burguesía del país:

> Las relaciones de la Jerarquía con las autoridades, sin ser oficiales son amistosas. En opinión de muchos este estado de cosas es satisfactorio pero puede provocar timidez en actuaciones y denuncias, por la posibilidad de la aplicación de las leyes en el momento en que algún miembro prominente de la Iglesia haga o diga algo que disguste al Estado.
>
> Armonía y colaboración son las notas características de la Iglesia institucional con las oligarquías económicas, industriales y financieras […] La estrecha relación de la Iglesia con los poderes económicos le impide el cumplimiento de su función profética.
>
> La combinación de estos factores, en ocasiones exagerados, ofrecen a la sociedad una imagen de la Iglesia institucional demasiado ligada con las fuentes de poder, poco comprometida con los pobres y marginados y remisa para emprender la promoción social que se deriva del mensaje evangélico. Fuera de realizaciones estimables pero reducidas […] la actitud general de la Iglesia aparece un tanto pasiva y resulta, de hecho, en apoyo de las estructuras opresoras.[118]

De esa manera, el episcopado aceptaba ambiguamente la autocrítica, pues de la presentación del documento se desprendía a veces que la cuestión era en gran parte un problema de imagen e interpretación y en otras de excesiva pasividad o prudencia frente a las injusticias sociales. Así, el episcopado aceptaba de alguna manera la crítica pero se negaba a hacer suyos todos los supuestos teóricos y conclusiones del primer documento, por considerarlos poco equilibrados. Prueba de ello era el balance que hacía del nuevo gobierno y la actitud que ante él se tomaría, pues se afirmaba que la instalación de un nuevo régimen ejecutivo había traído rasgos de apertura y que esa buena voluntad de cambio merecía "una acogida favorable mientras no se demuestre su carácter demagógico […]". Por eso mismo, sostenía el documento, la Iglesia deseaba "hacer un esfuerzo por mantener la esperanza activa y operante unida al juicio sereno de la crítica evangélica y la denuncia profética de la injusticia […]".[119]

D. Radicalismo, polarización e intransigencia católica

Uno de los pocos documentos episcopales que recuperaron el documento original sobre la justicia en México, fue el emitido por el arzobispo y los sacerdotes de Chihuahua, a raíz del clima de violencia en que el país vivía desde hacía algunos años.

La guerrilla rural y urbana se había intensificado y comenzaba a hacerse presente en la vida nacional mediante los secuestros de personalidades gubernamentales y del sector privado. Sin embargo, el gobierno pretendía tratar a los guerrilleros como si fuesen delincuentes comunes. El secretario de la Defensa declaraba que Genaro Vázquez "no pasa de ser un delincuente con su gavilla", pretendiendo minimizar la creciente guerrilla en el estado de Guerrero y en algunas zonas urbanas.[120] Al mismo tiempo, las acciones guerrilleras se hacían más evidentes y la prensa anunciaba la captura de grupos armados en zonas tan distintas como la Sierra de Guerrero y la ciudad de Monterrey.[121] Cabe aclarar que en muchos de estos casos, sobre todo en las zonas urbanas, la guerrilla estaba compuesta por no pocos ex miembros de movimientos estudiantiles católicos y de las juventudes comunistas, quienes, decepcionados por lo que consideraban posiciones reformistas de sus respectivas organizaciones, se habían lanzado a la lucha revolucionaria.[122]

Ante esta situación, el arzobispo de Chihuahua, Adalberto Almeida, quien se había distinguido por su participación en la elaboración de la *Carta pastoral sobre el desarrollo e integración del país,* de 1968, decidió en unión con sus sacerdotes publicar una declaración, que habría de ser seguida días después por otras similares del obispo de Ciudad Juárez, Chih., y por algunos dirigentes provinciales de la Compañía de Jesús en México.[123]

El arzobispo y los sacerdotes de Chihuahua declaraban su desacuerdo con la posición oficial respecto a la guerrilla, misma que pretendía ver en ella sólo a grupos de asaltabancos y secuestradores sin ninguna ideología política.[124] Luego, mencionaban "una cadena de triple violencia que se repite como un molde en estas situaciones de conflicto social": violencia institucionalizada-violencia de respuesta-violencia de represión.[125] Lo novedoso de la posición del arzobispado de Chihuahua era que, contrariamente a la tradicional búsqueda de un tímido equilibrio en las acusaciones (por ejemplo: contra la violencia institucional, pero también contra la de la guerrilla), en esta ocasión se denunciaba únicamente la violencia institucional, por considerarla estar en el origen de todas las otras violencias. Más aún, se procedía a definir ampliamente los elementos de esta violencia institucionalizada y, en la misma línea del primer documento sobre la justicia en México (al cual se hacía referencia explícita), se incluía en ella a todo el sistema político y las estructuras de poder religiosas:

> Más que los hechos e injusticias concretas que acontecieron últimamente y lo sucedido de 1968 a esta fecha, nos parece urgente denunciar la violencia institucionalizada como origen de las otras violencias, y que toma formas que nos parecen ya normales y con las que por desgracia nos hemos acostumbrado a convivir:
>
> —nos referimos a la violación de los derechos constitucionales, al voto libre, a la libertad de prensa, a la asociación sindical auténtica;

—nos referimos a la injusta y antievangélica estratificación de la sociedad […].

—nos referimos al desprecio explícito y al racismo disfrazado que existen en las clases más preparadas […].

—nos referimos a las diferencias de oportunidades y de educación que hay en los diversos sectores sociales […].

—nos referimos a las amenazas con las que se intenta amordazar a los que quisieran hablar la verdad, a las torturas físicas con que se obliga a la víctima a confesar aun falsedades, y al soborno con el que se compran conciencias y silencios cómplices, muy especialmente en los medios de comunicación: prensa, radio y televisión.

Por todo lo dicho, queda claro que nos estamos refiriendo a todo tipo de estructura de poder: político, económico y religioso que con paternalismo insultante da a "los de abajo" como limosna lo que les debe en justicia. Y esa es precisamente la violencia institucionalizada que genera todo otro género de violencia.[126]

Por último, el arzobispo y los sacerdotes de Chihuahua afirmaban su complicidad en esta situación injusta por el silencio guardado hasta entonces y la falta de compromiso con los marginados, por lo cual se hacía un llamado a la sociedad para que revisara sus estructuras y valores, comprometiéndose el clero chihuahuense asimismo a revisar sus estructuras internas, a concientizar a los "sectores básicos" y a luchar por construir grupos "comprometidos en la promoción integral del hombre para la edificación de una nueva sociedad".[127]

A pesar de que la declaración prevenía contra una falsa interpretación que tachase como "izquierdista" dicho documento, algunos periódicos acusaron a los obispos de Chihuahua y Ciudad Juárez de ser procomunistas y defensores de asaltabancos y secuestradores,[128] lo cual da una imagen de las opiniones encontradas acerca de este tema. Sin embargo, a pesar de los ataques recibidos, es indudable que la posición del arzobispado de Chihuahua contribuyó a esclarecer la confusa situación social mexicana y fue un antecedente directo para otras tomas de posición en contra de la violencia represora del Estado, aun cuando no necesariamente éstas compartiesen el enfoque de la Teología de la Liberación que manifestaba el arzobispo Almeida.[129] Ése fue el caso del Consejo Presbiterial de la Arquidiócesis de México, el cual, con motivo del secuestro antes mencionado de los religiosos maristas Rafael Reygadas y Óscar Núñez, emitió una declaración el 24 de noviembre de 1972, protestando por los hechos y exigiendo entre otras cosas la desaparición de los órganos paramilitares y métodos vejatorios de investigación.[130] De esta manera, puede decirse que, aunque las tomas de posición en contra de la violencia represora del Estado no tuvieron un efecto inmediato (prueba de ello fue el cierre del Cecrun), a mediano plazo estas posiciones contribuyeron a la visión de los grupos que propugnaban una salida democrática y no violenta al problema de la guerrilla y la violencia en el país. El Estado mexicano, luego de una etapa en la cual intensificaría la represión contra la guerrilla, recurriendo incluso a la desaparición y a la tortura, en 1977 optaría por acceder a la puesta en marcha de una reforma política que canalizara el descontento contra el sistema.

En 1972, sin embargo, la situación sociopolítica era todavía muy confusa, por lo que cualquier toma de posición al respecto era interpretada como un ataque directo al régimen establecido.

1. *Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo*

En este contexto se dieron a conocer públicamente la constitución de organizaciones como el "movimiento Sacerdotes para el Pueblo" (SPP) o "Cristianos por el Socialismo" (CPS). Su aparición en el ámbito eclesial nacional, aunque breve, tuvo una particular importancia porque significó el punto más alto de la polarización entre los diversos grupos dentro de la Iglesia mexicana.

Por otra parte, aunque ambos movimientos tuvieron su dinámica propia, las circunstancias que les dieron origen, su trayectoria e incluso la militancia de algunos, era compartida. Por eso es útil analizarlos de manera conjunta.

Al decir de uno de los más activos participantes en estos grupos, desde septiembre de 1969, varios sacerdotes, religiosas y laicos se reunieron alrededor del boletín *Liberación,* editado, como se ha visto antes, por el Cecrun, aunque al principio sin ninguna organización interna.[131] Motivados por la constitución de organizaciones similares en otros países latinoamericanos,[132] este grupo decidió constituirse formalmente y se dio a conocer a la opinión pública el mes de abril de 1972, es decir, al mismo tiempo que la organización del Encuentro de Cristianos por el Socialismo. Firmaron este primer documento 20 sacerdotes de diversas diócesis y religiosos jesuitas, maristas y dominicos, aunque declaraban ser "un centenar de sacerdotes y pastores mexicanos".[133] Al igual que los documentos que les habían antecedido y en cuya confección muchos de ellos habían participado, afirmaban que su propósito era "hacer eficazmente presente a la Iglesia […] en las luchas por la construcción de una sociedad nueva".[134] Rechazaban por anticipado la acusación de dividir a la Iglesia o de ser clero político y reafirmaban no buscar "los intereses de la institución eclesial sino los intereses del pueblo",[135] lo que inmediatamente traía a colación el problema de la fidelidad, cuestión que se revelaría central en su disputa con la jerarquía. Por último, anunciaban su decisión de "vivir con el pueblo y actuar con él" y su intención de "hablar con acciones más que con palabras y luchar en plena solidaridad con los oprimidos en sus acciones liberadoras".[136]

En esos meses se llevó a cabo el Encuentro de Cristianos por el Socialismo, el cual desde su anuncio atrajo la atención de la prensa mexicana. Contribuía a ello el hecho de que el encuentro se efectuaba simultáneamente a la III UNCTAD (Santiago de Chile), y a que se celebraba en medio de la experiencia socialista chilena y de la participación en esta reunión internacional del presidente de México, Luis Echeverría.[137]

El mencionado "Encuentro" se celebró en medio de una tensión y malentendidos entre los organizadores y participantes de aquél y la jerarquía eclesiástica chilena. La participación de monseñor Méndez Arceo como único obispo en el Encuentro involucró directamente a la jerarquía mexicana, la cual se vio obligada a hablar al respecto.

Los participantes del "Encuentro" lograron redactar un documento final basado íntegramente en el instrumental marxista, mediante el cual presentaban al socialismo "como la única alternativa aceptable para la superación de la sociedad clasista".[138]

Más aún, debido a la confusión que imperó en las semanas siguientes al "Encuentro", por el inusitado despliegue que la prensa hizo del tema, un "Equipo Coordinador

Mexicano” de CPS publicó una declaración, mediante la cual definía claramente su posición.

El grupo mexicano proclamaba su pertenencia “a la Iglesia de Cristo” y rechazaba la intención que se les había querido atribuir de querer hacer una Iglesia marxista. Pero luego sostenía que las Iglesias, por el hecho de estar insertas en una sociedad dividida en clases sociales, resienten esa división en su seno “y así ciertas tomas de posición de la jerarquía o de otros grupos cristianos son contrarios a los intereses del pueblo que lucha por su liberación”.[139]

El Equipo Coordinador Mexicano decía aceptar del marxismo su “método científico de análisis de la realidad social”, pero luego aclaraba que eso no les impedía “poner en duda o negar afirmaciones filosóficas metafísicas de los marxistas”, como por ejemplo las premisas que conducen al ateísmo marxista.[140]

Por último, la declaración del equipo mexicano insistía en que no se pretendía ofrecer “un camino político cristiano para llegar a la liberación, como tampoco aspiramos a un socialismo cristiano”. Sostenía que su intención era simplemente “insertarse en las luchas concretas que a diversos niveles libra el pueblo explotado contra sus opresores” y anunciaban que el fin de esa lucha era el socialismo. Reconocían la experiencia de los marxistas en las luchas populares y manifestaban su deseo de participar de manera conjunta con las clases trabajadoras en su liberación y en la realización de “su misión histórica”.[141]

Como era de esperarse, las conclusiones del Encuentro y las aclaraciones hechas por el Equipo Coordinador Mexicano de CPS provocaron una serie de reacciones en el clero y la jerarquía religiosa de México. Entre el clero bajo la reacción fue en general de desconfianza y de prudencia, en espera de una señal del episcopado. Éste, por su parte, manifestó de diversas maneras su desaprobación hacia dicho movimiento, aunque no intentó desconocerlo inmediatamente. Además, el hecho de que hubiese participado el obispo de Cuernavaca y algunos laicos “irreductibles” como el director de Cencos, José Álvarez Icaza, hacía más difícil su represión directa.

De cualquier manera, la jerarquía mexicana, por medio de su Comité Episcopal, se apresuró a expresar su comunión y adhesión al episcopado chileno,[142] e, incluso antes de la aclaración del Equipo Coordinador Mexicano de CPS, el cardenal Miguel Darío Miranda publicó una *Exhortación pastoral sobre la actitud de la Iglesia frente a los problemas sociales en la actualidad,* en relación directa con el mencionado encuentro. El cardenal Miranda se basaba en las recientes enseñanzas de la *Octogesima adveniens* y en la constitución *Gaudium et Spes* para negar la posibilidad de adhesión “a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de la violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual”.[143] Luego, el cardenal Miranda insistía, en alusión directa a Méndez Arceo, en que

> […] es muy importante distinguir, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralística, la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a *título personal,* como ciudadanos de acuerdo a su conciencia cristiana, de la acción que *a nombre de la jerarquía eclesiástica o de la Iglesia en cuanto tal realizan.*[144]

Por último, el cardenal Miranda invitaba al clero a no ejercer actividades profanas y políticas "que pongan en peligro por una parte la independencia de la Iglesia de todo régimen y de todo partido y grupo de poder", exhortando a los miembros de su arquidiócesis a evitar los extremismos.[145]

El cardenal Miranda no escogió el camino de la condenación, sino el del diálogo, para enfrentar la posición de CPS. Sin embargo, la aclaración del Equipo Coordinador de éste, cinco días después, muestra hasta qué punto la posición de los miembros de CPS no había variado. Pese a todo, el reducido número de miembros de CPS y la evidente desaprobación del grueso del episcopado, además de la condena papal de la disidencia interna en la Iglesia, provocó la desaparición a corto plazo de la organización en México.

Una suerte similar corrió el movimiento de Sacerdotes para el Pueblo (SPP), aunque todavía alcanzó a existir organizadamente durante algunos meses más. En octubre de 1972 SPP publicó un *Documento Base* del movimiento, en donde se reproducían en términos generales las conclusiones de CPS, aunque con un análisis marxista menos evidente. Se manifestaban por una opción socialista, aunque no avalaban "todo tipo de socialismo que se haya dado históricamente" y decían ligarse a "las aspiraciones profundas que tuvo el pueblo mexicano al iniciarse la Revolución en 1910, y que permanece básicamente insatisfecho".[146] El documento hacía la misma crítica a la Iglesia mexicana "en sus diversos niveles jerárquicos" que se había formulado en CPS y en el documento original sobre "La justicia en México", e invitaba por último a la adhesión a la participación sacerdotal en la construcción de una nueva sociedad socialista, al trabajo de base con los oprimidos, a una acción abierta, prudente y discreta y a una participación organizada y solidaria.[147]

Los objetivos de SPP parecían a primera vista menos radicales que los de CPS. En todo caso, el tono del documento base era mucho más moderado y los objetivos no eran necesariamente extraños a la empresa eclesial. Pese a esto, el episcopado lo desaprobó en su mayoría por varias razones. Por un lado, muchos obispos identificaban a SPP con CPS, debido a que algunos sacerdotes militaban en ambas organizaciones. Segundo y más importante, el documento base sostenía que los miembros de SPP se sentían llamados a una doble fidelidad: "fidelidad al pueblo oprimido, a través del proceso histórico de liberación y fidelidad a la iglesia que queremos ver cambiar".[148] Y era precisamente este punto de la fidelidad una cuestión en la cual la jerarquía no pretendía transigir.

De hecho, cuando el delegado apostólico pidió su opinión a los obispos acerca de SPP, la principal crítica en su contra no fue ni la intervención en política, ni la tendencia marxista, ni la promoción de la violencia, sino la independencia frente a la jerarquía, lo cual muestra claramente que la principal preocupación de la CEM era la posible pérdida de control sobre sus propios presbíteros.[149]

De cualquier manera, el episcopado consideró que una represión drástica sería contraproducente, así que decidió actuar en dos frentes: por un lado se buscó evitar la difusión de los planteamientos de dicho movimiento (en seminarios y casas de formación, por ejemplo), promoviendo al mismo tiempo la pastoral social, y por el otro se buscó un diálogo con los miembros de SPP, por medio de la Comisión Episcopal del Clero.[150] En

1973, algunos miembros de SPP se declaraban satisfechos de este diálogo y consideraban que eso “habla bien de la progresiva maduración de la Iglesia mexicana”.[151]

El movimiento de Sacerdotes para el Pueblo habría de ser desintegrado poco después por los mismos miembros, quienes reorientarían su acción individual hacia un trabajo menos retórico y más práctico en dirección de la promoción y solidaridad popular.[152] La táctica del episcopado daría resultados en lo que respecta al control de su expansión. Sin embargo, la sola aceptación del diálogo constituiría un triunfo para los grupos críticos del aparato eclesial, aunque por supuesto insuficiente a largo plazo. Además, era evidente que el hecho de poder difundir en todas las diócesis sus postulados tendría un efecto sensibilizador de las conciencias en un periodo relativamente corto, lo cual se apreciaría en los años siguientes. De cualquier manera, el hecho anunciaba una nueva época, en la que la opinión eclesial buscaría en lo futuro evitar las polarizaciones ideológicas y alcanzar un nuevo consenso interno.

2. *La acción de los grupos integristas en México*

Otro de los elementos claves para la comprensión de la historia eclesial en este periodo es la acción de los grupos integristas mexicanos y su relación con los del exterior.

Habrá que recordar que estos grupos siempre han estado presentes en la historia mexicana, bajo diversas formas. A fines de la década de los años cincuenta y principios de la siguiente resurgieron con fuerza inusitada, al amparo de las posiciones anticomunistas prevalecientes en el periodo. Sin embargo, como se ha visto en los capítulos anteriores, el distanciamiento entre estos grupos y el episcopado se acentuó en la medida en que el Concilio Vaticano II estuvo presente en la vida nacional.

Una de las razones por las que estos movimientos integristas fueron abiertamente condenados por la jerarquía eran sus ataques contra miembros de ella, los cuales vulneraban el principio de la autoridad episcopal. De esa manera, aunque los ataques se dirigieran contra monseñor Méndez Arceo, quien se encontraba progresivamente aislado en la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM:), ésta se veía obligada a salir en defensa del obispo de Cuernavaca para evitar que éstos u otros grupos comenzasen a minar las bases de la autoridad episcopal.

Así, en una ocasión el presidente de la CEM, Ernesto Corripio, a nombre de dicho organismo salió en defensa del obispo de Cuernavaca a raíz de un artículo en la revista *Gente,* donde se acusaba a Méndez Arceo y a Iván Illich de estar vinculados al comunismo y la guerrilla de Guatemala.[153]

Pese a esta condena, la actividad de los grupos integristas no disminuyó en los siguientes meses, como lo demuestra la manifestación organizada para desagraviar la catedral durante el movimiento del 68 y a la cual asistieron 10 000 personas. Se encontraban al frente de esta manifestación algunos grupos de reciente formación, como la Coalición de Organizaciones para la Defensa de los Valores Nacionales, y otros más conocidos por su militantismo anticomunista, como el Movimiento Universitario de

Acción Renovadora (MURO).[154]

Como se ha visto antes, la condena de ciertos movimientos integristas había sido ya declarada por las más altas personalidades de la jerarquía, como el cardenal Garibi, a fines de los años cincuenta. Pese a esto, las advertencias a los estudiantes católicos para que no se afiliaran a este tipo de organizaciones tenían que repetirse. En marzo de 1970, el cardenal Miranda, arzobispo de México, envió un mensaje a todos los directores de colegios católicos reprobando la promoción de afiliaciones al MURO o a organizaciones de ideología marxista.[155] La creciente actividad de los grupos integristas en México se explica no solamente por la dinámica propia de sus organizaciones, sino también en reacción a lo que ellos veían como el crecimiento de la amenaza marxista en el seno de la Iglesia e incluso del episcopado o del Vaticano. Por ello sus acciones tenían muchas veces una mayor agresividad (incluso física) que las de otros grupos impugnadores de la posición de la jerarquía. Quizá ésta fue una de las razones, además de las doctrinales, por las que el episcopado fue más severo y más explícito en la condena de estas organizaciones.

En mayo de 1971, por ejemplo, un grupo de jóvenes del MURO irrumpió en un “Seminario Interamericano de Comunicación Social”, el cual se efectuaba en presencia del representante del Vaticano Joan Jarque y de varios delegados de la corriente más crítica de la Iglesia, como José Álvarez Icaza del Cencos. Los jóvenes (alrededor de 100, entre muchas mujeres) acusaron a varios de los delegados de propiciar la subversión y los calificaron de “tupamaros”, “panteras negras” e “izquierdistas” cobijados por la Iglesia. Se declararon anticomunistas y dijeron que la Iglesia no debe participar en política ya que sólo le corresponde lo espiritual y sobrenatural. El delegado papal intervino para calmar los ánimos y contestó que lo sobrenatural se sustentaba en lo material y temporal. Además, agregó que el cristiano necesitaba libertad de acción y que todas las corrientes ahí sustentadas eran aprobadas por la Iglesia, y que las veía con simpatía. Por último, el delegado papal (no confundir con el delegado apostólico) Joan Jarque exhortó a los miembros del MURO a que fueran más cristianos que anticomunistas.[156]

Pese a esta llamada de atención, los grupos integristas se volvieron aún más agresivos ante lo que ellos veían como el ascenso de la izquierda en la Iglesia. Así, cuando el obispo de Cuernavaca regresaba de Chile, después de haber participado en el Encuentro de Cristianos por el Socialismo, fue atacado por un grupo autodenominado “Liga Anticomunista Cristiana”. Cinco jóvenes del mencionado grupo, después de haber repartido un libelo de corte anticomunista, bañaron con pintura roja al obispo Méndez Arceo.[157] El incidente no fue de consecuencias graves para el obispo, pero mostró la desesperación de los grupos integristas así como su creciente marginación de las altas esferas eclesiales.

Algunos meses antes, los grupos integristas habían recibido un duro golpe al declararse la separación de la Iglesia de uno de sus ideólogos, el jesuita Joaquín Sáenz Arriaga. Este sacerdote había escrito un libro titulado *La nueva Iglesia montiniana,* en el cual siguiendo la línea tradicional de pensamiento integrista, atacaba al papa por las

reformas introducidas desde el Concilio.[158] El cardenal Miranda anunció su separación de la Iglesia a fines de 1971 y, en respuesta, un grupo de integristas italianos atacaron el escudo del Cardenal mexicano expuesto en Roma, demostrando al mismo tiempo la estrecha conexión entre los grupos integristas de ambos países.[159] Significativamente, el único obispo que consideró excesiva y contraria a la libertad de ideas la "excomunión" de Sáenz Arriaga fue Méndez Arceo, aunque luego pugnó por una mejor definición de la Iglesia ante los tradicionalistas.[160] Por supuesto, la posición de Méndez Arceo no era una defensa de los integristas, sino del principio de libre opinión dentro de la Iglesia. Sabía que si aprobaba la sanción contra los integristas se sentaba el antecedente para que otros grupos considerados disidentes fueran igualmente condenados.

La actividad de los grupos llamados "tradicionalistas" continuó en México, pese a las sucesivas condenas de la jerarquía. Además de las organizaciones y personalidades citadas se pueden mencionar otras, como la del polemista Antonio Rius Facius, quien se distinguía por sus ataques contra Méndez Arceo e incluso contra el cardenal Miranda, o la Asociación Pío X, la cual acusó a CPS y SPP de intentar destruir a la Iglesia.[161]

Es necesario insistir sin embargo en que no se han hecho hasta ahora estudios profundos sobre el integrismo católico en la época contemporánea, por lo que es arriesgado comparar o equiparar organismos que, a pesar de compartir algunos puntos ideológicos, difieren en cuanto a métodos, objetivos e ideología. Tal parecería ser el caso de la Asociación Pío X, la cual, a primera vista, no podría asimilarse a otra como el MURO. Un examen superficial sugiere, sin embargo, que se podría hacer una distinción clara entre aquellos grupos que cuestionan incluso la autoridad papal y otros que sólo pretenden hacer frente a los sectores progresistas, pero dentro de la Iglesia y respetando la autoridad de la jerarquía.

3. *La definición episcopal sobre el compromiso político*

Debido a la ebullición creciente en el clero y laicado mexicanos, lo cual era una situación generalizada en América Latina, el cardenal Villot, secretario de Estado del Vaticano, pidió en abril de 1972 al episcopado mexicano un informe relacionado con la participación de los clérigos en política.[162] Dada la complejidad del tema y el interés que despertaba en la Iglesia, posteriormente los obispos decidieron profundizar el estudio y presentarlo como orientación pastoral.[163] El episcopado organizó varias mesas redondas en las que participaron diversos especialistas, como el periodista Alejandro Avilés; los padres Jesús Herrera y Carlos Talavera, el jesuita Enrique Núñez, director del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), y los ex candidatos del PAN a la Presidencia de la República, José González Torres y Efraín González Morfín.[164] Durante la I Asamblea Plenaria del episcopado mexicano (27 de febrero-2 de marzo) correspondiente a 1973, el documento preparado para tal efecto recibió muchas críticas y produjo un fuerte enfrentamiento entre las diversas tendencias dentro de la CEM. Ya desde antes de la reunión, el secretario general del episcopado había advertido que no era

imposible que el documento sufriese serias modificaciones.[165] Sin embargo, ante el desacuerdo generalizado, la asamblea decidió profundizar en el estudio del tema y efectuar las correcciones y cambios necesarios al documento para discutirlo en la siguiente asamblea plenaria.[166] En marzo de ese año se nombró una nueva comisión redactora integrada por obispos y laicos. Los nombres de los laicos no fueron dados a conocer a la prensa, pero los obispos participantes eran José Torres (obispo auxiliar de la arquidiócesis de México), Samuel Ruiz (San Cristóbal de las Casas), Adolfo Suárez (Tepic), Fernando Romo (Torreón), Esaúl Robles (Tulancingo) y Manuel Pérez Gil (Mexicali).[167] Finalmente, en octubre de ese mismo año, el episcopado aprobó la publicación del documento *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política,* el cual, después de una serie de correcciones, fue dado a conocer a los medios de comunicación el 6 de diciembre de ese año.[168]

La mayoría de los analistas han hecho hincapié en el carácter "centrista" del documento y en la negativa del episcopado a asumir un compromiso directo en términos políticos.[169] Lo anterior, que sin duda alguna fue cierto, no debería hacer olvidar una serie de factores que enmarcaron la elaboración del mensaje episcopal. No deja de asombrar por ejemplo el inusitado periodo de reflexión que fue necesario para su aprobación (17 meses), lo cual supone una extrema prudencia en el tratamiento del tema.

Lo anterior nos hace pensar, más que en el temor episcopal a ser malinterpretados por los miembros de la Iglesia y por el Estado mexicano (aprensión que evidentemente existió), en el paso importante que la jerarquía católica se atrevió a dar, al emitir un documento específico sobre las cuestiones sociales y políticas en el país. No era ciertamente la primera vez que el episcopado se manifestaba alrededor de estos temas. Cabe recordar a manera de ejemplo la declaración episcopal de octubre de 1957 y la *Carta pastoral sobre el desarrollo e integración del país.* Pero en esas ocasiones el tratamiento de la cuestión política había sido marginal o muy escueta. El documento de 1973, sin pretender exagerar su importancia, era significativo por las circunstancias difíciles en que salió a la luz pública y porque consagraba una larga marcha de la Iglesia en su lucha por reivindicar públicamente su derecho a opinar en cuestiones sociales y políticas. En ese sentido, el documento *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política* puede verse como un paso más. Como afirmaría el secretario general del episcopado Genaro Alamilla, luego de la asamblea plenaria de febrero de 1973:

> [el documento] Engendró entusiasmo y esperanza porque ya se veía que el Pueblo de Dios no cree más en el tabú de que no debe meterse en política o en cosas de orden temporal. Y quienes creen todavía en ese tabú, tanto de dentro como de fuera de la Iglesia, entraron en temor y pusieron el grito al cielo.[170]

Se ha hecho mención ya a las situaciones violentas que se vivían durante esos años en la República Mexicana. Durante 1972-1973, el gobierno de Echeverría intentó profundizar una serie de reformas en sectores claves para la economía, lo que provocó reacciones negativas en ciertos grupos empresariales y de las clases medias. En el sector externo igualmente, la política tercermundista de Echeverría tuvo como consecuencia un

distanciamiento creciente entre los Estados Unidos y México. La aprobación de la *Ley para promover la inversión mexicana y regular la extranjera* en febrero de 1973 y el impulso a la *Carta de deberes y derechos económicos de los Estados,* durante ese año, testimonian la tensión social creciente, tanto en el nivel nacional como en el internacional. [171] Incluso las querellas entre el Estado y la Iglesia parecían resurgir por momentos, no sólo a nivel declarativo sino en conflictos locales, como en Durango, donde la legislatura local propuso un proyecto de reformas a la Constitución del Estado con tintes anticlericales que muchos creían ya superados.[172] La caída del gobierno de Unidad Popular en Chile, con el que el gobierno mexicano había estrechado relaciones y, en el ámbito interno, la muerte del conocido industrial regiomontano Eugenio Garza Sada, provocaron una sensación de malestar e incertidumbre general en el país. Ante esto, los obispos mexicanos, en la misma ocasión en que discutieron el documento sobre opciones sociales y la política, emitieron una declaración apelando a la calma y la concordia nacional. A un mes escaso del golpe de Estado en Chile, los prelados mexicanos prevenían contra las consecuencias de una escalada de violencia y se afirmaba que las depredaciones y crímenes de los que buscaban la justicia y el remedio de los males podían conducir "a un violento endurecimiento autoritario que podría peligrosamente desembocar en una suspensión de garantías y tal vez en una férrea dictadura". Los obispos manifestaban su seguridad "de que ningún mexicano opta por esas condiciones". [173]

Las circunstancias no eran, pues —según el episcopado—, las más propicias para la publicación de un documento combativo y audaz, suponiendo que éste hubiera podido alcanzar un consenso en ese sentido. En su lugar, de acuerdo con la situación social que se suponía delicada, los obispos decidieron aprobar un documento que estableciera una cierta pauta de acción para los cristianos, especialmente para el clero bajo, sin por ello dejar de señalar algunas cuestiones relativas al sistema político mexicano.

El documento sobre *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política* fue más bien una reflexión interna que una posición frente al exterior. Señaló los marcos doctrinales de la Iglesia mexicana para la participación política de sus miembros y sentó las bases para una participación mayor de la institución en la sociedad alrededor de dichas cuestiones.

En el mencionado documento los obispos reiteraban la doctrina tradicional eclesial de rechazo al liberalismo y al marxismo, aunque, contrariamente a la reciente carta papal *Octogesima adveniens,* hacían menos hincapié en la distinción entre los movimientos sociales históricamente dados y las ideologías que les daban origen. Si la *Octogesima adveniens* dejaba abierta la posibilidad de establecer alguna forma de cooperación con ciertas formas de socialismo, al establecer que "entre los diversos niveles de expresión del socialismo […] deberán establecerse distinciones que guiarán las decisiones concretas",[174] los obispos mexicanos omitían cualquier alusión al respecto.[175] Por otro lado, si bien la *Octogesima adveniens* se declaraba en favor de una apreciación global del marxismo que llevaba en última instancia a su reprobación, en el texto de los prelados mexicanos la condena era tajante, pues se afirmaba claramente que "el marxismo es

incompatible con la fe cristiana".[176]

Pero además de lo anterior, lo cual era una condenación clara de los movimientos del tipo Cristianos por el Socialismo y Sacerdotes para el Pueblo, el episcopado denunciaba, por primera vez en un documento colectivo, al sistema político mexicano —ciertamente de manera velada— por basarse en el dominio de un solo partido y en una concepción paternalista de la sociedad:

> Consiguientemente, por razones de justicia, quien de veras quiera una sociedad nueva, tendrá que abolir de su conducta la violencia inicial y más profunda, tan repetida a través de nuestra historia y especialmente en nuestros días, de querer imponer al pueblo —ya dictatorial, ya paternalistamente— lo que se cree como el mejor gobierno, el mejor partido, el mejor sistema, la mejor organización de trabajadores; o de forzar a seguir costumbres, modos de vivir e ideologías que no corresponden a su cultura. Todas ellas son maneras diversas de violar la libertad y de impedir que el pueblo llegue a mayor conciencia [...].[177]

Otra novedad trascendental para los católicos mexicanos era la aceptación episcopal, tomada también de *Octogesima adveniens,* de la pluralidad de opciones en el campo político. Los prelados sostenían: "el laico tiene que reconocer que la vida de fe puede conducir a otros hermanos a opciones diferentes y a militar en otros partidos políticos".[178] Hasta ese momento, la identificación de la institución eclesial mexicana con el PAN no había sido negada de manera tan explícita. Por supuesto, la Iglesia mexicana había siempre advertido contra una identificación de la institución eclesial con cualquier partido político, pero en el contexto mexicano, la declaración episcopal incluida en el documento sobre el compromiso cristiano adquiría un significado totalmente diferente.

Fuera de esta cuestión, la posición episcopal reproducía la tradicional posición eclesial al respecto, es decir, el rechazo de toda doctrina ajena a la cristiana como clave para su acción social. Al decir de los obispos, "es la fe la que ilumina las ideologías y las libera de sus limitaciones y no las ideologías las que han de someter la fe en busca de un cambio en la sociedad".[179] A su parecer, la vida política del país reclamaba ante todo solidaridad, autoridad como servicio, formación crítica de la conciencia, prudencia, verdad y caridad.[180]

Pero quizá la parte más interesante del texto, por haber estado en el origen de su concepción, era la relativa a los presbíteros y su ámbito de acción. Al respecto, los obispos decían estar en favor de la participación, a título personal, de los sacerdotes en las actividades sociopolíticas. Sin embargo, señalaban los límites y modalidades de esta participación, cuyo origen se encontraría en la misión apostólica y pastoral de los sacerdotes. Así, éstos se veían impedidos de buscar el poder político "aun con medios legítimos", e igualmente de "tener una opción por la política de partido".[181]

Los obispos llamaban a sus sacerdotes a cumplir la función propia que les daba su identidad: "educar en la fe y promover la comunidad", incluyendo "la formación crítica de la conciencia moral", exhortándolos al mismo tiempo a que no olvidaran "su condición sacramental".[182] Por último, el episcopado sostenía que la respuesta "a la dolorosa e injusta situación que vivimos" no implicaba necesariamente un abandono de su misión eclesial. Afirmaba, además, "que el utilizar su misión sacerdotal para establecer algún tipo de liderazgo político induce a la injusticia de un nuevo clericalismo".[183]

En muchos sentidos, pues, *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política* fue un documento significativo de las tensiones que vivía la Iglesia mexicana en ese periodo. Sin duda alguna, a los ojos de muchos era un mensaje tímido que en numerosos sentidos daba marcha atrás en la participación eclesial en asuntos sociales. Sin embargo, esta visión crítica ignoraba por lo menos dos puntos: en primer lugar, el documento episcopal ciertamente no avanzaba al mismo ritmo que otros documentos elaborados por laicos y sacerdotes mexicanos, como "La justicia en México", o incluso como ciertas declaraciones papales, pero en términos del mismo episcopado y de su relación histórica con el Estado mexicano el documento marcaba un avance sustantivo, especialmente en lo que respecta a la necesidad misma de intervenir en las cuestiones políticas. En segundo lugar, muchos de los detractores del documento episcopal no se percataron de que, en gran medida, la relativa timidez de éste era un resultado directo de las luchas en el seno del episcopado y de la Iglesia mexicanos. En otras palabras, si bien es cierto que el episcopado se había visto obligado a aceptar una serie de puntos de vista de los sectores más avanzados de la Iglesia, es claro que esta misma lucha interna obligó a la Iglesia mexicana a detenerse para resolver sus problemas de unidad, lo que en consecuencia repercutía en su posición frente a otras instituciones de la sociedad.

4. *Crisis de la relación clero-laicos*

El año de 1968 marca claramente el fin de una época y el inicio de una nueva etapa en la historia de la Iglesia en México, así como en la del país mismo. El movimiento estudiantil de ese año no sería sino el catalizador de una serie de inquietudes y reivindicaciones de la sociedad mexicana, las cuales se habían acumulado a lo largo de muchos años. El "agotamiento" de un modelo social, basado en la desigualdad económica creciente y en el paternalismo político, terminó por ser evidente en el recurso desesperado de la represión, simbolizada en la matanza del 2 de octubre. Las actitudes del gobierno y los ciudadanos durante el periodo que le siguió pueden interpretarse en buena medida como la búsqueda de una alternativa a ese modelo en crisis.

La Iglesia en México vivió esa crisis doblemente: por un lado como actor social, partícipe del modelo de desarrollo y como institución que reproducía internamente el paternalismo político del sistema, y por el otro como organización que se suponía jerárquica y jerarquizada. El reto que se le presentaba era en consecuencia igualmente doble: participar en la apertura democrática que el sistema propuso y enfrentar las transformaciones internas de la institución eclesial, sin que ello le plantease el resquebrajamiento de su tradicional estructura de poder. La historia de la Iglesia en México durante el periodo es en gran parte el desarrollo de este esfuerzo ambivalente. Al respecto, pueden mencionarse dos ejemplos que ilustran los límites de esa posición: las relaciones que el episcopado sostuvo con los movimientos laicos y con el Secretariado Social Mexicano.

Para fines de la década de los años sesenta era evidente que la tradicional relación

establecida entre laicos y clero había entrado en crisis. La nueva concepción de "Pueblo de Dios", definida por el Concilio Vaticano II, aunada a una creciente crisis de la Acción Católica Mexicana (ACM) y al surgimiento de nuevas formas de apostolado, como el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), tuvieron como consecuencia el cuestionamiento del monopolio carismático del clero. Y si bien es cierto que esta crítica tenía diversos niveles, se puede sostener que incluso las organizaciones más apegadas a la jerarquía, como la ACM, ponían en entredicho el monopolio de la verdad que ésta pretendía poseer.[184] Por supuesto, las organizaciones más independientes de la jerarquía, como el MFC o el SSM, ponían de relieve la estructura completa de relaciones entre laicos y clero y la rechazaban por completo, proponiendo en su lugar una nueva forma igualitaria de relacionarse. Estos laicos partían de la concepción de que "la misión apostólica no se recibe de la Jerarquía; es el bautismo el que nos obliga a cumplir esta misión apostólica".[185] De esa manera, "también en la Iglesia, la libertad no es concedida por la jerarquía, procede de Dios".[186] Por este tipo de razones, el MFC se resistía a formar parte de la ACM, pese a las continuas presiones del episcopado.

Por su parte, la Conferencia Episcopal Mexicana, por medio de la Comisión Episcopal para el Apostolado de los laicos, continuaba oponiendo la tradicional concepción de la ACM y deseaba que todos los movimientos laicos se ajustasen a esta visión. El presidente de la mencionada Comisión, monseñor Xavier Nuño, sostendría así en un estudio para la renovación de la ACM, elaborado en 1969:

> *Acción Católica es la participación de los seglares en el apostolado jerárquico [...].*
>
> La Acción Católica Mexicana es la organización de una *[sic]* nacionalmente, universal y multiforme, profunda y esencialmente religiosa, orgánica y disciplinada para la cooperación de los laicos en el apostolado jerárquico, bajo la dirección de la Jerarquía Mexicana.[187]

Durante los años siguientes, el episcopado no modificó esencialmente su posición. Las organizaciones laicas pretendían una mayor participación en el proceso de toma de decisiones sobre la marcha general de la Iglesia (en el funcionamiento de la CEM, por ejemplo),[188] pero no pudieron hacerlo más que en calidad de asesores o expertos en algunas ocasiones. En esencia, el esquema de relaciones, salvo ciertas modificaciones de forma, quedó sin cambios. El episcopado en su conjunto (salvo tres o cuatro obispos) hizo ver claramente que los prelados eran la única fuente de autoridad y que la Iglesia no era una institución democrática, sino jerárquica.

El otro caso significativo de esta época es el del Secretariado Social Mexicano. Sus miembros se encontraron en todos los movimientos y documentos críticos de la jerarquía, como la Reflexión Episcopal Pastoral, el I Congreso Nacional de Teología, el documento sobre "La justicia en México", etc. En más de una ocasión pusieron en duda la representatividad del episcopado, sus tendencias ideológicas, su colusión objetiva con el Estado, etcétera.[189]

El conflicto entre esta institución y el episcopado llegó a ser tan grave que se manifestó incluso en la disputa por la propiedad del inmueble en el que el SSM tenía su domicilio.[190] Sin embargo, pese a una serie de incidentes que llegaron a apartar del SSM

incluso a algunos de los obispos que lo defendían, el episcopado nunca condenó su actividad. Contribuyeron a ello una serie de factores, como el peso histórico de la institución y la simpatía que pese a todo tenía entre algunos obispos. Detrás de esto se encontraba lo que quizá era el factor más importante: la jerarquía sabía que la actividad del SSM era vital si no quería descuidar su acción social y estaba cada vez más consciente de la necesidad de hacerlo. En otras palabras, el SSM seguía siendo útil al episcopado en la medida en que funcionaba como conciencia crítica de la institución. Sin embargo, el episcopado no tenía la menor intención de que esta conciencia estuviese totalmente fuera de su control: o se deslindaba totalmente la responsabilidad de cada institución, o se le obligaba a someterse. Como esta última opción era más difícil, se decidió modificar el carácter del SSM u otorgarle su autonomía. En otras palabras, la liga del SSM con la jerarquía y su permanente conflicto con ella hicieron necesaria su separación como instrumento privilegiado del episcopado para asuntos sociales. Todo se resumía nuevamente a una cuestión de poder dentro de la Iglesia. Y si bien el SSM podía continuar funcionando como organismo crítico, el episcopado manifestaba claramente su deseo de controlar la opinión jerárquica (que desde su perspectiva era la eclesial) en materia política y social. Así, a fines de 1973, la Comisión Episcopal de Pastoral Social dio a conocer una breve comunicación donde se aclaraba que, según el nuevo estatuto de dicho organismo, el SSM era "una institución eclesial de investigación y promoción de la pastoral social, al servicio de la Iglesia y del pueblo de México", pero ya no un órgano oficial del episcopado mexicano.[191]

Los dos casos anteriores, que muestran en términos generales la relación de fuerzas en el seno de la Iglesia, no debería sin embargo ocultar el peso que esta lucha tuvo a mediano plazo en la formación de una conciencia crítica eclesial, sobre todo en lo relativo a la sociedad. El desarrollo de algunas tesis críticas y su aceptación por ciertos sectores del episcopado, incluso desde principios de la década, como fue el documento final sobre "La justicia en México", sentaron las bases para un posterior relanzamiento de esas ideas frente a la sociedad.

En relación con lo anterior, se puede afirmar que el desarrollo de un pensamiento crítico dentro de la Iglesia trajo como consecuencia una doble reacción en la jerarquía. En un primer momento, la crítica intraeclesial hizo a los prelados acercarse a ciertas posiciones del Estado, en busca de la conservación del *statu quo,* por temor al radicalismo intra y extraeclesial. Adicionalmente, algunos elementos del echeverrismo, considerados como positivos, inclinaron a los obispos a otorgar lo que aquí se ha denominado una "cooperación condicionada".

Sin embargo, posteriormente, a medida que el episcopado consideró tener el control de la situación dentro de la Iglesia y asimiló la crítica social del sistema, pasó a la ofensiva y comenzó a plantear a su vez la necesidad de hacer reformas a la estructura social y política del país. En ese sentido, se podría afirmar que en cierta forma el periodo 1968-1973 no fue sino una pausa involuntaria, pero necesaria debido a las circunstancias, en el largo proceso de la Iglesia por alcanzar una autonomía crítica frente al Estado.

VII. EL REFORMISMO ECLESIAL (1974-1978)

Durante el periodo 1974-1982 la Iglesia católica mexicana dio uno de los giros más importantes de su historia contemporánea. En este cambio de orientación influyeron elementos internos como la crisis socioeconómica, la cual se hizo particularmente evidente después de los años de la bonanza petrolera (1978-1980), y la creciente pérdida de legitimidad del sistema político mexicano, sobre todo a partir de 1982. En el exterior, influyeron de manera primordial los efectos del Concilio Vaticano II, los cuales comenzaron en estos años a hacerse sentir en el conjunto de la sociedad. Después, la personalidad del nuevo papa, Juan Pablo II, quien desde su presencia en México en el inicio de su pontificado, marcaría la pauta de un nuevo tipo de participación de la Iglesia en los asuntos mundiales, especialmente los relativos a los derechos del hombre. Otra influencia mayor durante el periodo fue la experimentada por las naciones centroamericanas, cuya realidad afectó en particular a las diócesis de la región pastoral del Pacífico Sur, limítrofes a estos países y con circunstancias socioeconómicas muy parecidas. Además, el creciente flujo de exiliados, mayoritariamente indígenas y campesinos que escapaban de la persecución en sus países, a la par del creciente interés del gobierno mexicano por los acontecimientos en la zona, atrajeron una especial atención sobre las actividades de los grupos eclesiales (católicos y protestantes) en la región de Centroamérica, lo cual no dejó de tener consecuencias en la actitud de la Iglesia mexicana.

Cronológicamente, esta etapa coincide con la última mitad del sexenio de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) y con el gobierno de José López Portillo (1970-1982). Dicho periodo se caracterizó entre otras cuestiones por una relativa agitación social y por la profundización de una crisis económica, cuyo único respiro lo representaron los ingresos petroleros del final de la década de los años setenta, mismos que en un plazo mediano sólo contribuyeron a "petrolizar" la economía y a aumentar la dependencia de los créditos del exterior. Sin embargo, al mismo tiempo, tanto el gobierno de Echeverría, con su "apertura democrática", como el de López Portillo con su"reforma política", permitieron la ampliación de los canales de expresión de los grupos de oposición al régimen. Poco se ha estudiado al respecto, pero sería difícil negar que ese ambiente de apertura política haya sido uno de los factores que más influyeron en el ingreso decidido

(y prácticamente definitivo) de la Iglesia de México en el terreno de las cuestiones públicas del país, sobre todo en aquello que concierne a sus derechos políticos y sociales.

No es la primera vez que la Iglesia pretende recuperar sus derechos cívicos. Sin embargo, en los años cincuenta, el contexto sociopolítico era totalmente distinto, pues en ese entonces el régimen de la Revolución mexicana entraba en una etapa redistributiva y estaba particularmente consolidado, mientras que en los ochenta la reivindicación de los derechos tanto eclesiales como católicos se hizo en medio de la crisis más importante que el sistema haya conocido. Además de lo anterior, el proceso de consolidación de la Iglesia católica mexicana, el cual se aprecia no sólo por la complejidad de sus estructuras organizativas internas, sino sobre todo en su presencia en la sociedad mexicana, aunado a las posiciones papales relativas a los derechos eclesiales y la libertad religiosa, ha permitido a la Iglesia católica en México mantener posiciones que eran impensables o extraordinarias hace pocos años. La Iglesia mexicana no llegó a ello de manera ineluctable. Sin embargo, tampoco podría decirse que es un proceso pasajero, pues algunas de las características esenciales de su posición en estos años habían sido posiciones mantenidas por lo menos desde la década de los años cincuenta.

El periodo que este capítulo tratará abarca los años de 1974 a 1978, los cuales se caracterizan por una labor de reflexión y cohesión en el seno de la Iglesia y por la maduración de una nueva posición de ésta frente a la sociedad. Contrariamente a algunas tesis que tienden a mostrar a la jerarquía católica mexicana como conservadora en general, todo parecería demostrar que su entendimiento (relativo) con el Estado durante estos años no obedeció a un deseo de mantener el *statu quo* de la sociedad mexicana, sino a la necesidad de apoyar al gobierno de Echeverría en contra de los sectores de la burguesía más reacios a las transformaciones sociales.

A. La relación de la Iglesia con el gobierno de Echeverría

1. *La crisis económica* y *la situación política*

En comparación con el desempeño de la década anterior, durante la primera mitad de los años setenta la economía mexicana experimentó una ligera disminución en su crecimiento general, así como un debilitamiento en ciertos indicadores económicos, los cuales se manifestarían en toda su extensión a mediano plazo. Aunque el Producto Interno Bruto disminuyó ligeramente su crecimiento anual, pues pasó de 7.7% en 1970 a 3.8% en 1975,[1] el crecimiento general de la economía pudo mantenerse a un ritmo hasta cierto punto elevado, lo cual no sería el caso en la década siguiente.[2] Sin embargo, una serie de elementos matizaban adicionalmente este débil crecimiento de la economía: la población mexicana seguía creciendo hasta 1975 a una tasa de 35% anual, lo que invalidaba en gran medida el crecimiento en la creación de empleos.[3] Por otro lado, reapareció durante esos años el fenómeno de la inflación, particularmente en los productos de consumo popular como alimentación y vestido, lo que afectó en especial a las clases más bajas de la población. Para mantener el crecimiento de la economía y ante la disminución de la inversión privada, el gobierno comenzó a depender en mayor medida de los créditos externos, lo cual repercutió directamente en la paridad del peso mexicano frente al dólar.[4]

El descubrimiento de yacimientos petrolíferos en el sur del país, realizado a principios de 1974, es decir, en una coyuntura internacional favorable, permitiría al Estado mexicano, a pesar de todo, continuar su política de promoción económica, hasta el final de la década.[5] El rápido aumento de la producción de hidrocarburos y su creciente exportación acrecentarían sin embargo a corto plazo la dependencia en el crédito externo y provocarían una "petrolización" de la economía, lo cual tendría serias consecuencias en el momento de la caída de los precios internacionales del petróleo.

Al mismo tiempo que la situación económica comienza a deteriorarse, a mediados de la década de los años setenta la agitación política se manifiesta, especialmente en la aparición de un movimiento sindical que busca independizarse del control oficial y en las invasiones ilegales de tierras, promovidas éstas sí por ciertos sectores del gobierno echeverrista, los cuales se apoyan en organizaciones campesinas oficiales e independientes para debilitar a algunos sectores de la burguesía terrateniente, hostiles a la política populista llevada a cabo por el presidente Echeverría.[6] Por otro lado, aunque la guerrilla rural había sido prácticamente aniquilada con la eliminación de sus principales líderes, Genaro Vázquez y Lucio Cabañas, durante los tres últimos años del gobierno de Echeverría la guerrilla urbana sigue actuando en las principales ciudades del país.[7] El gobierno de Echeverría respondió con una política de represión abierta a los movimientos armados, al mismo tiempo que trataba de conciliar esta actitud con una creciente política populista, permitiendo ciertas manifestaciones de oposición pacífica al sistema.[8] Esta situación provocó un clima político agitado, en el cual la violencia institucional (de la cual

no escapó la jerarquía católica) contribuyó en mucho a crear un ambiente confuso, que hacía difícil de discernir las verdaderas intenciones gubernamentales. Cabe recordar, sin embargo, que durante estos años la oposición principal al gobierno de Echeverría no provenía de los grupos guerrilleros urbanos, los cuales nunca lograron tener una base amplia de apoyo popular, sino de los sectores empresariales descontentos con la política populista del régimen.[9]

Paralelamente a su actividad interna, el gobierno de Echeverría desarrolló una dinámica política exterior que lo llevó a establecer relaciones con más de 60 países sólo entre 1970 y 1976.[10] Entre las actividades presidenciales en el área internacional, destacó la visita de Echeverría al Vaticano en febrero de 1974, la cual se efectuó en el marco de los esfuerzos que, por llevar adelante la *Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados,* el presidente de México había propuesto en la III UNCTAD, celebrada en Santiago de Chile en 1972.

Esta intensa actividad internacional, aunada a los signos, muchas veces ambiguos, de las directrices políticas internas, provocaron entre los grupos sociales diversas actitudes hacia el gobierno echeverrista. Muchas de éstas fluctuaron de un apoyo decidido a un rechazo rotundo a medida que pasaban los años. Mientras que algunos veían al gobierno de Echeverría como un régimen verdaderamente preocupado en la transformación de las estructuras socioeconómicas, otros denunciaban una demagogia populista, interesada sólo en el mantenimiento del poder político.

Todo parece indicar que la gran mayoría de los miembros de la Iglesia católica en México apoyaron la gestión del gobierno echeverrista, por lo menos hasta 1974. Posteriormente, los grupos más críticos al Estado y a la jerarquía se unieron a los que denunciaban la creciente demagogia gubernamental y comenzaron incluso a criticar al episcopado por considerarlo un virtual aliado del régimen, en lo cual no dejaban de tener cierta razón. En efecto, la jerarquía católica apoyó, salvo en dos o tres cuestiones de cierta importancia, la acción gubernamental de Echeverría. Si se toman en cuenta por un lado la trayectoria ideológica de la Iglesia en México durante esos años, así como la naturaleza de las acciones emprendidas por el gobierno echeverrista, por no mencionar las circunstancias históricas que dieron origen al entendimiento entre Iglesia y Estado, este apoyo no debería sorprender a nadie. Las razones de lo anterior son hasta cierto punto evidentes: el gobierno de Echeverría pretendía llevar a cabo una reforma estructural de la sociedad que, por lo menos en términos programáticos, no se apartaba mucho del proyecto social católico. Ciertamente, existían algunos puntos divergentes entre ambas perspectivas, como la cuestión de la educación laica y los libros de texto, o el mantenimiento de los artículos constitucionales restrictivos a la libertad religiosa. Sin embargo, al margen de estas cuestiones, se abría un abanico de posiciones comunes frente a las cuestiones internacionales, frente a la necesidad de transformar las estructuras sociales para lograr "un desarrollo compartido", frente a la violencia revolucionaria y la necesidad de darle cauces democráticos, etc. Además de lo anterior, contribuyeron a este entendimiento una serie de gestos que el presidente Echeverría tuvo hacia la institución eclesial, uno de los cuales, quizá el más significativo, fue la visita del

presidente de México al Vaticano.

2. *La visita de Echeverría al Vaticano; la batalla de los símbolos*

La visita del presidente Echeverría a Paulo VI, realizada en febrero de 1974, fue sorpresiva tanto para los miembros del clero como para los liberales mexicanos. Aunque se presentó como parte del esfuerzo del gobierno mexicano por confirmar el apoyo (agradeciéndoselo a Paulo VI, quien ya lo había otorgado) para la *Carta de Deberes y Derechos Económicos de los Estados,* y no como algo que tuviera relación con la política interna mexicana, en realidad el acto tenía por lo menos una consecuencia seria, pues rompía con la tradición del régimen de la Revolución que pretendía pasar por alto (mediante la inexistencia legal) a las instituciones eclesiales.[11] Aunque las conjeturas sobre un posible establecimiento de relaciones con el Vaticano se mostrarían injustificadas, el hecho de reconocer la fuerza moral del papa como "dirigente de la comunidad católica mundial",[12] tendría un efecto posterior notable, pues de hecho se estaba reconociendo la fuerza social real que tiene la Iglesia en México. El mismo presidente Echeverría admitía que dicho acto "no sólo no es común sino que no tiene antecedentes".[13]

Echeverría anunció su visita el 22 de enero de 1974 ante un reducido número de corresponsales extranjeros. En términos generales, se puede decir que la noticia fue acogida favorablemente por los sectores eclesiales o con simpatías por la institución católica y, de manera menos entusiasta, por los grupos liberales mexicanos. La mayor parte de estos últimos optaron por "solidarizarse" con el presidente, esperando con ello ejercer alguna presión para mantener incólume la política que había practicado el régimen de la Revolución mexicana en materia religiosa. Tal fue el caso del presidente del Comité Ejecutivo del PRI, Jesús Reyes Heroles, quien sostuvo que la entrevista anunciada "ni presagia ni entraña posibilidad alguna de cambio de la situación Iglesia-Estado".[14] Igualmente se expresaron algunos líderes de logias masónicas. El Supremo Consejo del 33 Grado publicó una carta abierta donde se sostenía que "importantes sectores reaccionarios de nuestra Patria" estaban capitalizando el anunciado viaje "con la insinuación de que el posible motivo de esta entrevista es la celebración de un Concordato". Finalmente, dicha asociación reiteraba su más amplio respaldo a las gestiones presidenciales.[15] Otros liberales de viejo cuño, como el senador Martín Luis Guzmán, al parecer menos preocupados por las intenciones del presidente, apoyaron decididamente el viaje de Echeverría. El senador Guzmán llegó a afirmar que "si Benito Juárez gobernara a México a estas horas, haría lo mismo […]".[16] Para otros, como Gastón García Cantú, la visita tenía un significado inequívoco, que era el de romper con la tradición liberal mexicana y de provocar en un futuro la supeditación al Vaticano.[17]

Algunos grupos liberales abrigaban temores respecto a las consecuencias que tendría un acto de tal naturaleza, especialmente en lo que concernía al establecimiento de relaciones. Sus inquietudes se veían acrecentadas con declaraciones de grupos afines a la

Iglesia, como la del secretario general del PAN, Bernardo Bátiz, la cual sostenía que “la reunión puede ser el primer paso” para reanudar relaciones.[18]

Debido a lo anterior, el 26 de enero el presidente Echeverría tuvo que aclarar que su encuentro con el papa Paulo VI “no tiene como propósito el establecimiento de relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano”. El presidente se apresuró a aclarar que el papa le había enviado un mensaje, en julio de 1973, mediante el cual le había expresado sus mejores deseos para que el Grupo de Trabajo que elaboraba la *Carta de Deberes y Derechos Económicos de los Estados* tuviera éxito, dejando con esto asentado que la iniciativa de acercamiento había tenido su origen en el Vaticano.[19] Echeverría agregó que el objetivo de su encuentro con el papa era muy claro: dialogar “acerca de los esfuerzos que realizamos en favor de la paz”.[20]

Por su parte, la reacción del episcopado mexicano fue altamente favorable a la visita. Tanto el cardenal Miranda como el cardenal Salazar apoyaron la iniciativa y declararon que sería en beneficio del país así como de la comunidad de naciones. Mucho menos entusiasta fue la reacción de los sectores más críticos en el seno de la Iglesia, algunos de los cuales vieron en tal viaje una maniobra populista, destinada a mejorar la imagen del régimen.[21] Los sectores eclesiales más críticos veían, pues, con una gran desconfianza cualquier acercamiento entre el Estado y la jerarquía. Al mismo tiempo, fueron dichos sectores, dentro de la Iglesia, los que comenzaron a poner en duda la distancia entre el discurso y las acciones del gobierno de Echeverría.

De cualquier manera, el intercambio de discursos entre el presidente mexicano y Paulo VI resultó altamente significativo, pues ambos dirigentes señalaron con sutileza sus coincidencias y diferencias. Después de una conversación privada que duró más de 45 minutos, en la que, según Echeverría, se trató “fundamentalmente” de la *Carta de los Deberes y Derechos Económicos de los Estados,* el papa leyó su discurso ante la comitiva mexicana. En él afirmó entre otras cosas la fidelidad que muchos mexicanos tienen, como católicos, a la Santa Sede. Agregó que eran “precisamente ellos los que acudiendo numerosos aquí nos han ofrecido testimonios,” de las virtudes cívicas y morales que hacían del pueblo mexicano una sociedad unida.[22]

Era ésta una declaración muy sutil de la existencia de numerosos grupos de mexicanos fieles a la sede apostólica y una advertencia acerca de la necesidad de ampliar y garantizar las libertades religiosas. Además, Paulo VI insistiría posteriormente en el interés que en ese sentido la Santa Sede tenía en el desarrollo integral de México y reiteró que la Iglesia seguía “con vivo interés todas aquellas iniciativas de carácter cívico y social, promovidas en México y encaminadas hacia el auténtico desarrollo […]”.[23]

La respuesta del presidente mexicano no dejó de tener referencias que manifestaban el mantenimiento de la tradicional posición liberal del Estado mexicano. En particular, Echeverría mencionó las aspiraciones de liberación global que representaba la Revolución mexicana, señalando así uno de los puntos de competencia entre el Estado y la Iglesia en México. Echeverría dijo que el Estado mexicano no era sólo una empresa política, sino que encarnaba “la continuidad de un esfuerzo por la emancipación humana”. De ahí que nuestras instituciones garantizaran el ejercicio de las libertades —continuaba el presidente

mexicano— y mantuvieran, en calidad de principio inalterable de nuestra vida interna y externa, “el respeto al derecho ajeno como fórmula de paz”.[24]

Con la alusión a la célebre frase de Juárez, el presidente mexicano pretendía insistir en la posición laica del Estado desde las Leyes de Reforma. Pero el juego de símbolos no había terminado ahí, pues el papa obsequió a Echeverría un cuadro donde se representaba al apóstol Pablo en el momento de caer del caballo en el camino de Damasco, es decir, en el momento de su conversión.[25]

De esta manera, la repercusión de la visita del presidente Echeverría al Vaticano debe medirse bajo diversos aspectos. Por un lado están las consecuencias diplomáticas inmediatas, las cuales fueron mínimas, pues no hubo ningún seguimiento a la visita del presidente mexicano. El papa nunca correspondió la visita, aunque en 1976, con motivo de la dedicación de la nueva Basílica a la Virgen de Guadalupe recibiera una invitación formal del episcopado mexicano para que visitara a México.[26] Por otra parte, el intercambio de discursos muestra que ninguna de las posiciones había variado sustancialmente y, si bien se trataba de cultivar una posición común en el aspecto internacional, otros elementos distintivos de la separación entre Iglesia y Estado en México permanecían inamovibles.

De mayor importancia fueron los aspectos psicológicos que se derivaron del encuentro entre el presidente de México y el papa. Por un lado, rompió el tabú de la indiferencia histórica del Estado frente a la Iglesia, pues ya desde el caso del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo (en varias ocasiones invitado públicamente por el presidente a la residencia oficial de Los Pinos), se había comenzado a liquidar una situación cada vez más difícil de sostener. La Iglesia se había convertido después del Concilio Vaticano II en uno de los principales protagonistas sociales en México, particularmente después del movimiento del 68. Pasarla por alto era por lo tanto una empresa crecientemente difícil. Por otra parte, la visita de Echeverría al Vaticano sentó las bases para la posterior visita de Juan Pablo II a México. Después de todo, si Echeverría había estado en el Vaticano, ¿por qué no podía el papa visitar a México?

Por último, el encuentro favoreció tanto a la Santa Sede como al gobierno de México, pues mientras que el Vaticano lograba una especie de reconocimiento de la influencia real de la Iglesia en México, el gobierno de Echeverría mejoraba su imagen ante el pueblo católico e incluso ante la jerarquía eclesial, ya que ciertamente manifestaba mayor tolerancia que los anteriores gobiernos frente a la cuestión religiosa.

3. *La construcción de la Basílica*

Otro de los símbolos del supuesto entendimiento entre la jerarquía y el gobierno de Echeverría fue la construcción de la nueva Basílica. Por lo menos así lo hicieron saber los grupos críticos dentro de la Iglesia, los cuales se opusieron, no a la construcción en sí de la nueva Basílica, sino a los métodos empleados para allegarse fondos, a la concepción evangélica distorsionada del significado del templo y del mensaje

guadalupano, a las grandes cantidades de dinero ahí vertidas y por último al apoyo económico que, según rumores, se había recibido del gobierno.[27]

No existe ninguna prueba de esta supuesta contribución del Estado a la construcción del nuevo templo. Las menciones del caso, que ni siquiera llegaban a plantearse como acusaciones (ya que el hecho de que el Estado hubiera contribuido no era necesariamente una cuestión reprobable), sólo aludían a rumores. Los únicos elementos que se aportaban al respecto eran, por un lado, la pronta aprobación por parte de las autoridades civiles del proyecto arquitectónico, y por el otro, el hecho de que la fecha fijada para terminar el templo era solamente tres meses antes de que culminara el sexenio (lo que le podía dar el carácter de una obra más del gobierno) y por último, el hecho de que el proyecto y la construcción del nuevo templo estuvieran a cargo del arquitecto Pedro Ramírez Vázquez, miembro prominente de anteriores administraciones públicas.[28] Sin embargo, pese a la insuficiencia de pruebas, algunas cuestiones parecerían sugerir que el gobierno pudo haber participado en el financiamiento del proyecto. En primer lugar, ni la jerarquía católica ni el gobierno de Echeverría se encargaron de desmentir tal supuesto. Por otro lado, el silencio oficial favorecía más la imagen del gobierno populista de Echeverría que a la jerarquía católica, acusada de pactar con el Estado, después de un duro conflicto debido a los libros de texto, al cual nos referiremos posteriormente. Por último, algunos comentaristas cercanos al aparato eclesial defendieron las tesis del apoyo gubernamental a la construcción de la Basílica como parte de las obligaciones del Estado frente a la Iglesia, alegando que no en vano éstos eran bienes de la nación.[29]

Originalmente, el costo aproximado de la obra se estimó en 150 millones de pesos, pero luego la inflación dobló el presupuesto. En diciembre de 1975, el abad de la Basílica, monseñor Guillermo Schulemburg, informaba que hasta diciembre de 1975 se habían gastado ya 120 millones de pesos.[30] Para financiar los gastos se emitieron “Bonos Guadalupanos” de diversas denominaciones por un valor total de 168 millones de pesos, de los cuales se habían vendido bonos por 100 000 000 hasta octubre de 1976.[31] Tomando en cuenta algunos obsequios de Iglesias de otros países, como el órgano (7 000 000 de pesos) pagado por el episcopado canadiense o 10 000 dólares (125 mil pesos) que aportó el papa, suponiendo que todos los bonos se hubieran vendido y que se hubieran tenido una serie de ingresos adicionales (por ejemplo: pago de criptas), todavía quedaban alrededor de 100 000 000 de pesos (8 000 000 de dólares al tipo de cambio en esa época) por cubrir. No es, por lo tanto, ilógico pensar que el Estado haya contribuido al financiamiento de la construcción. Sin embargo, no hay ninguna prueba al respecto y tampoco nada impide pensar que la jerarquía pudo haber hecho un esfuerzo para erogar el costo total de la obra.

Más importante que la discusión sobre la participación del Estado fue la relativa a la toma de decisiones dentro de la jerarquía, a los métodos empleados para recabar los fondos, así como a la finalidad pastoral del nuevo templo.

La decisión de construir una nueva basílica se había tomado en realidad desde enero de 1959. En la Asamblea Episcopal de enero de ese año, la CEM dejaba el asunto en manos del arzobispo primado de México, quien, de acuerdo con los arquitectos y el

cabildo de la Basílica, determinaría lo que juzgase conveniente.[32] El anuncio repentino de la construcción de la Basílica sorprendió en efecto a muchos obispos, entre ellos al de Cuernavaca, quien inmediatamente puso en duda la validez de los acuerdos tomados 15 años antes, aprobados incluso por él mismo.[33] En repetidas ocasiones monseñor Sergio Méndez Arceo criticó algunos aspectos de la nueva Basílica, refiriéndose especialmente al significado "liberador" del mensaje guadalupano. De igual manera, un grupo de sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca dio a conocer sus reflexiones sobre la citada construcción. En ellas se criticaba no solamente la toma de decisiones para la construcción de la Basílica, sino también la campaña de tipo empresarial que se había lanzado en todo el país para promover los "Bonos Guadalupanos", en coordinación con las instituciones bancarias y utilizando métodos de mercadotecnia dignos de una empresa comercial.[34]

La arquidiócesis respondió creando una Comisión encargada de elaborar un documento de estudio sobre los aspectos positivos y negativos de la construcción de la nueva Basílica. Esta comisión elaboró un documento más bien anodino, donde se recomendaba "la existencia de algún signo sacro externo en la construcción, que indique la naturaleza del edificio", rechazó las críticas sobre las cuestiones litúrgicas y pastorales, pidió que se ampliasen los motivos de las objeciones sobre los fondos invertidos para evitar malas interpretaciones sobre el manejo de los mismos y abogó por una mayor propaganda en la que se defendieran los aspectos litúrgicos, técnicos y administrativos que habían decidido la construcción. Finalmente, la comisión consideró que era necesario dar todo el apoyo al cardenal Miranda y mencionó el apoyo papal a tal empresa.[35]

En efecto, Paulo VI, por medio de su secretario de Estado, el cardenal Jean Villot, había hecho llegar en julio de 1975 "una palabra de aliento" y una aportación de 10 000 dólares para la construcción del nuevo templo. Sin embargo, retomando de alguna manera las inquietudes de los sectores críticos a la manera como se estaba manejando la campaña para recaudar fondos, el cardenal Villot agregaba que el Sumo Pontífice vería con gusto que se emprendiera una catequesis, mediante la cual se les hiciera ver a los fieles que sus aportaciones adquirirían su verdadero valor cuando fueran acompañadas por un testimonio "individual y colectivo" de vida cristiana. Dicho testimonio —sostenía Villot— no podía prescindir "de la debida atención a los pobres y marginados de toda clase […]".[36]

El episcopado mexicano recogería tal recomendación e incluso Méndez Arceo admitiría que algunas de sus críticas no habían caído en el vacío. Sin embargo, a pesar de la consideración de algunas de las críticas expresadas por el obispo de Cuernavaca, en su conjunto, el episcopado apoyaría la construcción de la nueva Basílica de Guadalupe y todas las diócesis (incluyendo la de Cuernavaca) participaron en la campaña para recaudar fondos. Adicionalmente, la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) se declaró en favor del proyecto y rechazó las críticas que éste había recibido. Más aún, tres semanas antes de la consagración de la Basílica, el episcopado condenó abiertamente a los grupos que habían criticado el proyecto, acusándolos de romper la fraternidad que el nuevo templo simbolizaba:

> Esta fraternidad acusa como un absurdo y un contratestimonio nuestras enemistades y divisiones que desgraciadamente estamos provocando en el seno mismo de nuestras comunidades católicas, cuando por un inquieto —y en el fondo egoísta— instinto de autonomía dispersiva, rompemos la comunión al proclamar ostentosamente nuestros puntos de vista en franco desacuerdo con aquellos que han recibido del Señor legítimamente el derecho y el deber de custodiar, proclamar y defender la palabra de Cristo […].[37]

El obispo Méndez Arceo contestó el ataque de lo que él designó como "un numeroso grupo de obispos" y reafirmó su convicción en las críticas hechas, cuya preocupación central —dijo— había sido que el mensaje de la Virgen de Guadalupe "no sea recuperado como legitimador de las desigualdades estructuradas injustas y egoístas existentes".[38] Previno el obispo de Cuernavaca también contra "un falso nacionalismo muy común" y advirtió que "[…] todavía hoy la pretensión de que todo mexicano es guadalupano, justifica la campaña de los 'Bonos Guadalupanos' y la propaganda de milagrerías en la T.V.", y agregó que inspiraba en los festejos "una recuperación de la periferia", por el centro del poder sociopolítico y religioso.[39]

Luego, en relación con la dedicación de la nueva Basílica, Méndez Arceo aceptaba "el hecho consumado" y pedía a sus fieles no sumarse a los opositores integristas en sus ataques a las formas modernas y al ambiente de religiosidad logrado, en el cual el obispo de Cuernavaca veía su influencia.[40]

En suma, se puede concluir al respecto que en realidad la crítica a la construcción de la nueva Basílica vino de una minoría (ilustrada, si se quiere) de la Iglesia. La crítica llegó a influir en algunos aspectos del proyecto, pero no pudo evitar su realización, lo cual no era necesariamente su objetivo. El debate sobre la construcción del nuevo templo se convirtió entonces en una confrontación ideológica, que de hecho continuaba la de los años anteriores, aunque bajo otras formas. En ese sentido, la acusación acerca de la alianza entre la jerarquía y el gobierno forma parte de esta confrontación ideológica y responde a la visión de los grupos críticos dentro de la Iglesia, los cuales pretendían una separación más neta y una definición mayor en contra del Estado. Por lo tanto, la cuestión del apoyo gubernamental a la construcción de la nueva Basílica no debería llevarnos automáticamente a concluir acerca de la existencia de una alianza entre Estado e institución eclesial. En realidad, la posición de la jerarquía, así como del conjunto de la Iglesia, es mucho más compleja y no puede definirse sólo en términos de una posible alianza o distanciamiento frente al Estado. Por esta misma razón, conviene detenernos a analizar otros aspectos de su relación con la sociedad, así como dentro de la misma institución.

4. *El apoyo a la política social del régimen contra la oligarquía*

Durante la primera mitad de la década de los años setenta, la sociedad mexicana sufrió un proceso de fuerte polarización política, originada por la necesidad de cambios en las estructuras sociales y económicas que la crisis del 68 había dejado al descubierto.

Como lo resumió de manera esquemática Daniel Cosío Villegas: "Así se creó una

atmósfera propicia a la creencia de que era inevitable un cambio, que un grupo deseaba y otro temía".[41] Esta concepción que dividía a la sociedad mexicana en dos sectores antagónicos fue alimentada a lo largo del gobierno de Luis Echeverría. El presidente mexicano pretendió desarrollar una intensa labor para llevar a cabo las transformaciones que, a su parecer, el país requería. Sin embargo, al hacerlo, provocó un serio distanciamiento de aquellos grupos que se consideraban afectados por la política gubernamental y por lo que ellos consideraban maniobras populistas, sobre todo en la medida en que avanzaba el sexenio. De esa manera, la iniciativa privada se convirtió en foco principal de los ataques del régimen por considerársele el sector social enemigo del cambio social. Algunos sectores de la burguesía, en realidad afectados o simple y sencillamente enemigos tradicionales del régimen, respondieron en el mismo tono. Entre 1974 y 1976 esta polémica alcanzó a tener momentos en verdad críticos, sobre todo entre industriales o agricultores norteños y el gobierno federal. Es necesario insistir: en esta polémica, el gobierno de Echeverría se presentaba como el motor principal de las transformaciones socioeconómicas necesarias para alcanzar un régimen más justo e igualitario.

La Iglesia mexicana, enfrentada a esta disyuntiva, apoyó de manera amplia, aunque críticamente, los esfuerzos gubernamentales por lograr esas transformaciones. Las razones que la indujeron a ello son varias, pero se pueden explicar por la cercanía de los programas sociales y por el contexto de violencia de la época. Por un lado, el gobierno de Echeverría no estaba más que poniendo en práctica un programa de reformas tendientes a romper los mecanismos de marginación y subdesarrollo denunciados por la Iglesia misma. Por el otro, el país estaba viviendo un clima de creciente violencia, en el que se manifestaban crecientemente las opiniones radicales. A pesar de ello, el gobierno se empeñaba en mantener e incluso ampliar el clima de diálogo y apertura democráticos. Por esta razón, el régimen de la Revolución mexicana seguía representando la mejor opción política para llevar a cabo las transformaciones que la institución eclesial exigía. No es extraño por lo tanto que en dicho apoyo participaran prácticamente todos los sectores eclesiales. En efecto, a pesar de que los grupos más radicales de la Iglesia consideraran al gobierno de Echeverría como reformista o populista o ambas cosas, dicha opción les era preferible a la de apoyar a la oligarquía nacional.[42] Sólo en 1976, cuando la crisis económica hace mella en las clases medias, se perfila un distanciamiento de algunos de estos sectores de la política gubernamental. Ciertamente, habrá que recordarlo, en ningún momento la jerarquía eclesial se alió de manera incondicional al programa de la Revolución mexicana. La doctrina social de la Iglesia continuó siendo el centro de la argumentación eclesial. Sin embargo, dentro de ese marco, la posición de la Iglesia fue más bien favorable a las directrices gubernamentales.

Una razón de lo anterior, como ya se ha dicho, puede ser el clima general de violencia que el país estaba padeciendo y del cual no escaparon los miembros del episcopado. Sin embargo, queda claro que si bien la jerarquía católica culpaba en parte de este clima de violencia al gobierno, estaba convencida de que algunos sectores de la oligarquía rural eran aún más reacios a las transformaciones y que por lo tanto eran el

origen de la misma.

Particularmente significativos fueron los casos de las invasiones de tierras llevadas a cabo entre 1975 y 1976, las cuales pusieron en tensión amplias regiones del país. En esa ocasión, el gobierno de Echeverría parecía buscar la renovación de la política agrarista, apoyándose en las organizaciones campesinas oficiales o independientes, aunque muchas veces de manera ambigua.

En la mayoría de los casos en que los prelados se manifestaron fue para condenar la violencia.[43] Sin embargo, en esta ocasión un buen número de obispos comenzaron a hacer especial hincapié en condenar el abuso de la propiedad privada, de acuerdo con la visión tradicional de la Iglesia, lo cual era en el contexto nacional una cuestión novedosa.

En agosto de 1975, por ejemplo, el obispo de Huejutla (Hidalgo), en unión de su Consejo Presbiterial, dirigió a sus diocesanos un mensaje especial acerca de la pobreza extrema de los indígenas y "los conflictos en la posesión de las tierras" (negándose así a calificar de invasiones lo que podía plantearse como una legítima recuperación de tierras).

El obispo Serafín Vázquez dejaba claramente sentados los límites del derecho a la propiedad al afirmar que, un acaparamiento de los bienes de producción de la tierra, aunque aparentemente tuviera respaldo legal, constituía "un verdadero atentado contra el derecho de propiedad si por ello grandes sectores de población se ven privados de ejercer su derecho natural de poseer lo necesario para sí mismos y para sus familias […]". El prelado agregaba que la "patente situación de injusta desigualdad que se vive en nuestras diócesis es pues en sí misma injusta y violenta".[44]

Monseñor Vázquez pedía la intervención del Estado y se apresuraba a desaprobar "la invasión de tierras y los atentados contra la propiedad, como medio normal para solucionar los problemas de nuestro campesinado".[45] Invitaba a los terratenientes a hacer un examen de conciencia acerca de los medios injustos que hubiesen utilizado para adquirir sus bienes y a los indígenas y campesinos a no hacerse justicia por su propia mano. En cuanto a las autoridades, les advertía que "no deberán solapar los actos que, en búsqueda de una solución están violando la justicia; ni deberán dejarse sobornar en favor de algunas de las partes".[46]

Pero más significativa aún era la actitud del obispo de Huejutla acerca del origen de la violencia, en el caso específico de la diócesis, pues negaba que la violencia consistiera únicamente en una agresión física o a sus bienes, ya que "se dan también situaciones de injusticia permanentemente propiciadas por un orden social inhumano, que constituyen un estado de violencia real y más grave". Ese estado provocaría en los oprimidos una fuerte tentación de responder a la violencia con nueva violencia. Los cristianos, por su parte, debían preferir el camino de la acción no violenta, porque aquélla, además de no ser evangélica, "generalmente engendra nuevas injusticias y produce males mayores que los que pretende remediar". El obispo insistía en que la opción por la no violencia no significaba que el cristiano justificara la actitud de los que abusan de la paciencia de los oprimidos y luego condenan la reacción violenta que ellos mismos han provocado.

> En la situación actual de Huejutla descubrimos tres tipos de violencia: la primera, un estado permanente de opresión sufrida por los indígenas, que se ha prolongado por tan largo tiempo. Esta violencia es la más grave y el principio de las otras dos. La segunda, que consiste en la respuesta violenta a esa opresión, por medio de la invasión de tierras, etc. También esta violencia es injusta, pero la responsabilidad de ella recae en gran parte en aquella estructura de opresión. Finalmente, la violencia de los asesinatos. Ésta es injusta e incalificable bajo todos los aspectos.[47]

La argumentación del obispo de Huejutla seguía de cerca a la que tres años antes había mantenido el arzobispo de Chihuahua, Adalberto Almeida, aplicando la línea de Medellín. Pero no era la única fuente doctrinal utilizada. Estaban ahí referencias que pasaban desde la *Summa Theologica,* de Santo Tomás de Aquino, a las tradicionales encíclicas sociales, hasta los documentos respectivos del episcopado mexicano. De manera curiosa, sintomática de los tiempos que se avecinaban, monseñor Vázquez hacía referencia incluso a una *Carta Pastoral de los Obispos de Honduras sobre el problema del campesinado.*[48]

En el conflicto por la posesión de las tierras en la región hidalguense (México), la posición del obispo era clara: el origen de la violencia era la injusticia creada por la desigualdad, mantenida por los terratenientes; el Estado debía intervenir para impartir justicia y evitar baños de sangre; la Iglesia condenaba las invasiones de tierras, pero comprendía que era un recurso violento originado por el estado permanente de opresión.

En cuanto a las críticas que los obispos dirigen contra el Estado, es necesario hacer una distinción esencial. En muchas ocasiones, sobre todo en esta época, los prelados entran en conflicto con las autoridades o caciques locales, no con las federales. Por lo tanto, en ocasiones la Iglesia pide la intervención del Estado (en el ámbito federal) para combatir núcleos locales de poder. Por tanto, no deben confundirse las críticas que ésta hace al Estado en su representación local, con las que hace de tipo nacional. En términos generales puede decirse que estas últimas son menos frecuentes que las que efectúa contra los caciques regionales o municipales.

Un claro ejemplo de este tipo de denuncias es el que en diciembre de 1975, con motivo de la Navidad, lanzó el obispo de Tehuantepec, Arturo Lona Reyes, condenando el asesinato de campesinos en Juchitán, Oax. En un breve mensaje, el obispo pedía la intervención de las autoridades para esclarecer los hechos "sin culpables supuestos o fabricados. Y que a los verdaderos culpables se les aplique la ley".[49] Luego, pedía también a las autoridades "que presten la debida atención a las *causas* que originan estos hechos sangrientos".[50]

Una condena similar, aunque ésta sí dirigida claramente contra los caciques de la región en connivencia con las autoridades locales, fue lanzada por el obispo de San Cristóbal de las Casas, Chis., Samuel Ruiz. La mayoría de los casos mencionados tenían relación con despojos de tierras o invasiones propiciadas por corrupción de algunos funcionarios menores.[51]

También en el estado norteño de Sonora los conflictos por la posesión de la tierra habían desembocado en el asesinato de campesinos. El arzobispo de Hermosillo, Carlos Quintero Arce, denunciaba en su mensaje de Navidad de 1975 el clima de desconfianza, inseguridad y descontento que dicho estado vivía. A los propietarios honestos les pedía

tener presente el bien de la sociedad por encima de sus propios intereses. A las autoridades "de distintos niveles" que mediaran "entre los derechos de las personas privadas y las exigencias de la comunidad, atendiendo al bien común".[52] Sin embargo, también se oponía a que la política agraria del gobierno se convirtiera "en instrumento de oposición entre las clases sociales".[53] Meses después, en su mensaje de la Cuaresma de 1976, ante el aumento de las invasiones de tierras, Quintero Arce insistía en el concepto de justicia social como elemento necesario para la convivencia pacífica. Después de exigir de las autoridades la protección eficaz de los derechos de los ciudadanos, insistía en que: "No habrá justicia social si quienes gozan de bienes económicos no se percatan de las exigencias sociales de la propiedad [...]".[54]

En su mensaje pastoral de la Pascua de 1976, el arzobispo de Hermosillo desarrolló aún más su visión sobre el sentido cristiano de la propiedad. En dicha ocasión monseñor Quintero abandonó la usual práctica de equilibrar las advertencias y declaraciones y se lanzó en una crítica abierta contra el sector terrateniente de su entidad.

El prelado de Hermosillo iniciaba su reflexión apoyándose en la encíclica *Populorum progressio,* donde se afirma que anterior al derecho de propiedad privada está el derecho de todos los hombres de vivir los bienes de la tierra, porque Dios había hecho las cosas para todos: "El poseer algo no significa excluir a los demás. El propietario no es enteramente libre en el uso de sus bienes, sino que debe tener siempre en cuenta a su prójimo".[55]

El arzobispo Quintero insistía en el doble significado de la propiedad (individual y social) y en la obligación del propietario de emplear ésta en provecho no sólo propio sino también de la comunidad. Luego, en referencia directa al acaparamiento de tierras en Sonora, el arzobispo mantenía que quien adquiría una propiedad lo debía hacer en una cantidad que no lesionara el bien común. Luego agregaba que en la historia de México habían surgido graves inconvenientes por la concentración de la propiedad en manos de pocos, por lo cual era conveniente un reparto amplio de la propiedad "sobre todo de la tierra, para que un mayor número de mexicanos pueda tener parte en sus benéficos efectos".[56]

Por último, monseñor Quintero Arce propugnaba una verdadera reforma social. Esto no significaba abolir la propiedad privada, ni dividir y distribuir cada vez más las tierras, sino establecer "una nueva propiedad en manos de los desheredados", mediante la creación de nuevos empleos y una más justa distribución de los ingresos provenientes del producto social.[57]

No podía decirse que el arzobispo de Hermosillo se estuviera aliando incondicionalmente al Estado, pero era obvio que en el enfrentamiento del gobierno de Echeverría con la oligarquía terrateniente el prelado no estaba tomando una posición equidistante.

5. *El clima de violencia y sus consecuencias políticas*

Otra de las consecuencias del clima de violencia que el país vivió durante estos años fue la paulatina toma de conciencia eclesial acerca de la íntima relación entre demandas económicas y reivindicaciones políticas. En el caso de la Iglesia, dicha comprensión, que de hecho se había gestado desde la década de los años cincuenta, se profundiza en la medida en que ésta se intenta integrar al mundo, de acuerdo con las directrices del Concilio Vaticano II. Desde el momento en que los miembros de la Iglesia se percatan de la necesidad de abrir los espacios democráticos para poder aliviar las desigualdades económicas y las injusticias sociales que pretendían combatir, se inicia un proceso casi imperceptible en el que, a la par de las demandas de justicia social, se comienzan a introducir reivindicaciones de tipo puramente político.

Estas demandas de tipo político, como ya se ha dicho, tienen tres fuentes: por un lado las reivindicaciones tradicionales en busca de mayor libertad religiosa y por otro las más recientes presiones de la sociedad que piden una verdadera reforma política. Por último, el creciente clima de tensión y violencia, que envolvió directamente a muchos miembros del clero. Esta participación inevitable, y muchas veces involuntaria, contribuyó a sensibilizar a la jerarquía católica acerca de la necesidad de dar respuesta a esta violencia no sólo en medidas económicas sino también, y sobre todo, mediante una mayor participación popular en los procesos de toma de decisiones de alcance nacional y local.

No es raro ver, por lo tanto, junto a los llamados en contra de la violencia una reivindicación para que el Estado mejore o reestructure algunas de las instituciones que lo componen, como las fuerzas policiales o el aparato judicial, etcétera.

Quizá el incidente más simbólico de esta nueva posición eclesial fue el acontecido a cuatro obispos en Minatitlán, Ver. El 4 de julio de 1974 fueron detenidos sin previa investigación y con violencia, en la entrada a dicha ciudad, los obispos Arturo Szymanski, de Tampico, José Esaúl Robles, de Tulancingo, Ricardo Guízar, auxiliar de Puebla, y Rafael García, obispo electo de Tabasco, trasladándoseles inmediatamente a la población de Acayucan. La orden de aprehensión había sido expedida por autoridades del estado de Veracruz y decía que el carro en que viajaban los obispos era robado. Cabe señalar que en la operación policial habían participado más de 30 hombres muy bien armados, a los cuales se les había dado órdenes de disparar al menor intento de resistencia. Finalmente, luego de la intervención “ante las autoridades competentes” del ex presidente de la Acción Católica, quien había sido testigo de los hechos, los cuatro prelados fueron liberados tras una disculpa.[58]

Los obispos protestaron por el atropello y pidieron la aclaración acerca de lo que calificaron como un “atraco a mano armada”. En su carta, los prelados afirmaban querer dejar oír “una voz más de preocupación y de repudio a los procedimientos brutales que a diario sufren tantos compatriotas nuestros […]”.[59] La misma redacción de *DIC,* que funciona como órgano del episcopado, sugirió a sus lectores “darle un adecuado relieve sobre todo por la falta de garantías en que vive una buena parte de compatriotas, como lo insinúan los cuatro obispos”.[60]

Por su parte, la Acción Católica envió una enérgica protesta por el atropello de que

habían sido víctimas los obispos y lo enmarcó dentro de "la infinidad de atropellos que contra la dignidad de la persona humana se cometen con frecuencia en varias partes del país".[61]

Con igual energía reaccionó el arzobispo de Durango, quien en una circular se refirió al "atraco sufrido por los cuatro prelados" como signo de los tiempos difíciles, "presagio de días más aciagos".[62]

No sería ésta la última vez que la jerarquía católica tuviera que protestar por los actos de violencia ejercidos en contra de algunos de los miembros de la Iglesia. En noviembre de 1975, en el curso de una "Marcha de la Juventud al Cubilete", centro de muchas peregrinaciones por el templo construido allí a Cristo Rey, fueron asesinados dos dirigentes de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana: Juan Bosco Rosillo y Fernando Calvillo. El episcopado mexicano reprobó dichos actos de violencia y exigió de las autoridades el esclarecimiento de los hechos. Recordó además su reciente *Declaración sobre el respeto a la vida humana,* publicada sólo dos meses antes, así como las declaraciones del cardenal Salazar del 4 de septiembre de 1974, rechazando la violencia como fórmula para lograr "la anhelada renovación de la vida social, política y económica del país".[63] La Junta Nacional de la ACM también emitió un mensaje similar, rechazando "la tentación de la violencia" y al mismo tiempo la revolución como método para alcanzar la justicia y la paz.[64]

El ambiente nacional era en efecto bastante agitado, pues sólo 20 días antes de los asesinatos del Cubilete, el obispo de Acapulco, junto con su obispo auxiliar y su presbiterio habían publicado una declaración reprobando el clima de violencia imperante en la región. En ella, los obispos y sacerdotes exhortaban a la autoridad civil a que "reestructure las instituciones que aseguran el orden público".[65] También en el sur del país, los prelados comenzaban a preocuparse por la situación de violencia que tenían que enfrentar a diario los pobladores de esa región.[66] Si a esto agregamos los ya citados mensajes acerca de la propiedad privada, las invasiones de tierras y la violencia, no puede decirse que el episcopado calló los hechos o que se alió incondicionalmente con el Estado en contra de las demandas del pueblo. De hecho, en esta época comenzarían a abundar los ataques en contra de los sectores de la Iglesia más activos en los movimientos populares. No siempre la jerarquía se solidarizaría con dichos esfuerzos, ni protestaría por los atropellos en contra de los sacerdotes que participaban en dichos movimientos, pero esto no debería ser un argumento para negar las profundas diferencias entre Iglesia y Estado, así como la reprobación de la represión, realizada por la jerarquía eclesial. Los casos de los padres Aguilar y Escamilla, asesinados el 21 de marzo y el 27 de abril de 1977, son un ejemplo de la complejidad de las relaciones entre sacerdotes, episcopado, movimientos populares y Estado.[67] Aunque estos casos se tratarán de manera más amplia en el siguiente apartado, aquí nos interesa mostrar sólo un punto: el creciente distanciamiento y enfrentamiento entre la Iglesia (globalmente entendida) y algunos sectores del Estado, en general grupos regionales o locales de poder, reacios a cualquier intento de transformación, durante este periodo. Dicho fenómeno, como ya se ha dicho, estaba estrechamente unido con la participación de la Iglesia en la sociedad, de

acuerdo con las directrices del Concilio Vaticano II y Medellín.

6. *El control demográfico como punto de discordia*

Durante estos años, otras dos cuestiones sociales fueron motivo de discordia entre la Iglesia y el Estado, aunque no necesariamente planteasen una disputa abierta: la relativa al control demográfico y la concerniente a los libros de texto.

En el caso de la cuestión demográfica, el enfrentamiento entre Iglesia y Estado es importante, aunque aminorado por la misma diversidad de opiniones entre los distintos grupos eclesiales.

En 1972, el gobierno mexicano reorientó radicalmente su política de población, hasta entonces "poblacionista". La tasa de 3.5% anual de crecimiento de la población y las crecientes dificultades gubernamentales para resolver los problemas mínimos de salud y educación motivó la elaboración de un programa de Planeación Familiar Integral, dado a conocer en abril de 1972.[68] En diciembre de ese mismo año, los obispos dieron a conocer un *Mensaje del Episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable,* usando algunas de las argumentaciones del gobierno. Estas fueron calificadas de respetuosas de la dignidad y libertad humanas, así como acordes "con la enseñanza del Concilio Vaticano II, confirmada en la encíclica *Populorum progressio".*[69] Particularmente grata para la Iglesia fue la tesis gubernamental de que "El Estado no tiene derecho para obligar a los matrimonios a tener muchos hijos, pocos o ninguno".[70]

Sin embargo, desde los primeros meses de su publicación el documento episcopal comenzó a ser interpretado de manera diversa por los distintos sectores de la Iglesia,[71] lo que obligó al episcopado a hacer una serie de reformas al documento original, limitando la libertad de decisión de la pareja.[72]

Mientras tanto, el gobierno federal dio a conocer en enero de 1974 una Ley General de Población, cuyo objetivo era "regular los fenómenos que afectan a la población en cuanto a su volumen, estructura, dinámica y distribución […]".[73] Después, en su discurso de inauguración de actividades del Consejo Nacional de Población, organismo encargado de poner en práctica la política gubernamental al respecto, el presidente Echeverría se refirió a la fabricación de píldoras anticonceptivas mexicanas y afirmó que sería necesario persuadir a maestros y sacerdotes, que operaban en pequeñas poblaciones, de la utilidad de una política demográfica, puesto que los modestos sacerdotes tenían todavía una actitud muy reaccionaria al respecto y que sería deseable "que conocieran las grandes y progresistas orientaciones que la Iglesia, desde Roma, y desde hace algunos años ha defendido en el mundo", para que no hubiera objeción a esas medidas.[74]

En respuesta, monseñor Alfonso Toriz, obispo de Querétaro, en representación del episcopado, declaró que "el programa gubernamental de paternidad responsable corre peligro de convertirse en campaña de propaganda anticonceptiva".[75] El entonces arzobispo de Oaxaca, Ernesto Corripio, reafirmó lo anterior, así como los dirigentes del

Movimiento Familiar Cristiano, quienes opinaron que el programa del gobierno se había desvirtuado.[76]

Las autoridades civiles respondieron a las acusaciones y se creó una polémica sobre los aspectos coercitivos del control natal.[77] Finalmente, el episcopado se vio obligado a emitir un comunicado, en el cual establecía claramente su reprobación a "toda presión —directa o indirecta— que se haga sobre las parejas para inducirlas, ya sea a que eviten otro hijo, ya sea a que usen determinados medios para ello".[78] Aclaraba que "nunca pueden usarse como medios lícitos para combatir los nacimientos, ni el aborto, ni la esterilización, ni los llamados anticonceptivos (píldoras, anticonceptivos, etc.)".[79] Por último, manifestaban los obispos su disposición de colaborar para resolver el problema demográfico en México, "siempre y cuando se respeten la dignidad de la persona humana y las leyes de Dios".[80]

Sin embargo, uno de los instrumentos para alcanzar el objetivo gubernamental de política demográfica, aunque no el único, era la realización de un programa de planificación familiar, conducente a limitar el crecimiento de la población. Por lo tanto, no se trataba de dictar en forma directa el número de hijos de cada pareja, pero sí de inducir a la limitación de nacimientos. Adicionalmente, en enero de 1975 el presidente Echeverría promovió la reforma del artículo 4º de la Constitución, otorgando el derecho a decidir el número y espaciamiento de hijos no a la pareja (como propone la Iglesia) sino al individuo.[81]

De esta manera, la cuestión demográfica, donde al parecer no había diferencias esenciales entre Iglesia y Estado, terminó por convertirse en un punto más de la divergencia entre ambas instituciones, se podría agregar, de manera casi inevitable, desde el momento en que el Estado decidió intervenir en una de las áreas sensibles a la Iglesia.

En efecto, en gran parte como respuesta a la campaña demográfica gubernamental, los obispos elaboraron una *Declaración del Episcopado Mexicano sobre el respeto a la vida humana,* la cual publicaron el 12 de septiembre de 1975.[82] Ésta pretendía combatir la imagen folklórica del mexicano "como una combinación de audacia y de menosprecio a la vida [que] para muchos mexicanos se ha convertido en idiosincrasia". Los efectos de esto eran el homicidio, el aborto, el suicidio, la eutanasia y la esterilización. En otras palabras, el comunicado del episcopado pretendía situarse desde una perspectiva más amplia que la más estricta del control demográfico.

Lo que aquí nos interesa resaltar de este comunicado, sin embargo, no es la perspectiva antropológica del mexicano, sino la crítica "nacionalista" que los prelados del país hicieron al gobierno en relación con la campaña demográfica. Ya desde la polémica suscitada en junio de 1974 el entonces arzobispo de Oaxaca, Ernesto Corripio, había afirmado que las grandes potencias estaban presionando a América Latina para que controlara su natalidad.[83] Esta acusación se hizo más clara en la citada declaración sobre el respeto a la vida humana. Allí los obispos mexicanos sostenían que no era raro que muchos de esos vicios [asesinatos, aborto, etc.] se manifestaran también como "manipulación dirigida desde países dominadores, con la complicidad de grupos nacionales que anteponen sus intereses egoístas, a la dignidad y libertad de las personas".

[84]

El episcopado mexicano se situaba de esta manera en una posición nacionalista y acusaba de hecho al gobierno de Echeverría (el cual se vanagloriaba de sus posiciones tercermundistas) de hacer el juego a las grandes potencias y a las compañías transnacionales, productoras de los medicamentos anticonceptivos. Más adelante, el documento especificaba incluso sus críticas y atacaba la campaña del gobierno para controlar el crecimiento de la población, así como su entusiasta participación en la Conferencia Mundial de Población. Agregaba también el episcopado que las políticas demográficas, las campañas anticonceptivas, de esterilización y del aborto "son una cortina de humo que oculta maniobras de países dominadores cuyos intereses políticos y económicos se desenmascaran en situaciones de crisis".[85]

La acusación no era despreciable. Sorprende incluso que el conflicto no haya, sido mayor y que el gobierno haya preferido evitar la polémica al respecto, aunque intensificando por otro lado su campaña de control del crecimiento demográfico. La nota curiosa de esta disputa es que en este caso la Iglesia recurrió a un nacionalismo a ultranza, pretendiendo situarse, en ese sentido, en una posición más avanzada que el mismo gobierno. Al mismo tiempo mostraba que la Iglesia mantenía firmemente una de las bases (el nacionalismo) que habían permitido establecer un relativo entendimiento con el Estado.

7. *La polémica alrededor de los libros de texto*

En gran parte relacionado con el problema anterior, el problema suscitado alrededor de los nuevos libros de texto permite apreciar de manera más clara la esencia del conflicto Iglesia-Estado, así como la diversidad —dentro de la unidad— del episcopado frente a la cuestión.

Los nuevos libros de texto, distribuidos desde fines de 1974, encontraron oposición en sectores eclesiales básicamente por sus afirmaciones (ya sea en los textos mismos o en las guías para maestros) en tres puntos: la educación sexual, la teoría sobre la evolución de las especies y las relativas a los sistemas socialistas.

Así como en 1962, desde 1975, año en que se anunció la distribución para el año siguiente del nuevo libro de texto, fue la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) la que encabezó la oposición a los textos. Sin embargo, en esta ocasión, de manera diversa a la de 13 años antes, el episcopado se vio envuelto en la polémica pública, quizá en contra de su voluntad.

En un primer momento los libros de texto no suscitaron una fuerte reacción del clero o las organizaciones cercanas a la Iglesia. La reacción contra éstos fue naciendo a lo largo de los últimos meses de 1974 y fue sólo en diciembre de ese año cuando el gobierno reaccionó a las críticas crecientes.[86]

Durante 1974, cuando fue hecho el anuncio y la primera distribución de los libros, prácticamente sólo el obispo de Ciudad Valles, S. L. P., José Melgoza, externó su opinión

y declaró que “el material, en cuanto instrumento de trabajo, sustancialmente es aceptable; pero sabemos cómo todo instrumento puede ser bien o mal empleado”.[87] Más tarde, el obispo llamaba a sus fieles a “descartar toda polémica y cualquier actitud que se pudiera interpretar como resistencia en contra de la ley”, no sin antes llamar a los padres de familia a buscar los caminos para neutralizar en el trato personal las desorientaciones y desviaciones que pudieran descubrir.[88] Después, el episcopado en su conjunto hablaría sobre el tema, de manera menos complaciente.

En una carta pastoral que fue dirigida al clero y fieles de su diócesis, el arzobispo de Durango, Antonio López Aviña, hacía referencia al libro de texto correspondiente al sexto año de primaria y lo descalificaba como instrumento de educación sexual, por no ser ni prudente ni gradual “pues da sólo una información mecánica y biológica del proceso engendrador de los hijos”.[89] Tiempo después, el arzobispo agregaría de manera contundente: “Contiene además afirmaciones que no se pueden aceptar por la moral cristiana, ni acepta la recta conciencia y ciencia médica ni el sentido común de los mismos educandos”.[90]

Por otro lado, el obispo de Tlaxcala, Juan Munive Escobar, en circular del 3 de enero de 1975 prevenía a sus sacerdotes contra el citado libro de texto, refiriéndose a los temas que trataba como “prácticamente socializantes y comunizantes”.[91] Aun así, cabe aclarar que incluso estos obispos de línea dura manifestaban abiertamente que su pretensión no era enfrentarse al Estado, sino orientar a los padres de familia y lograr “un mutuo entendimiento para resolver compromiso tan grave”.[92] Por su parte, la posición del obispo de Ciudad Valles al respecto era mucho más “realista” en el sentido de que consideraba que la disposición legal de distribuir los textos “ciertamente se realizará”,[93] por lo que no consideraba prudente enfrentarla directamente.

El conflicto parecía haberse evitado cuando, en vísperas de la Asamblea Ordinaria de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), que se celebraría del 4 al 7 de febrero de 1975, aparecieron publicados en la prensa dos desplegados firmados por la UNPF, atacando los libros de texto.[94] Al día siguiente apareció otro desplegado de dos páginas enteras, igualmente atacando los libros de texto, firmado por el conocido escritor de filiación profascista Salvador Borrego.[95]

El presidente Echeverría reacciono rápidamente y, en un desayuno convertido en mitin con más de 12 oradores de la directiva del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, expresó que los libros de texto “ya han comenzado a recibir los embates, como era de esperarse, de los viejos y oscuros y tercos intereses más negativos en la historia de México”.[96]

También algunos miembros de la Cámara de Diputados reaccionaron ante estos desplegados y declararon que los ataques de la UNPF procedían del clero “porque detrás de este membrete están los sacerdotes católicos faltando flagrantemente a los artículos 3 y 130 constitucionales”.[97] Los obispos Alfonso Toriz Cobián y Francisco Orozco Lomelín, actuando como voceros del episcopado, negaron tales acusaciones y reafirmaron que no les correspondía hacer críticas, “sino orientar a los padres de familia para que la educación que reciban sus hijos sea más provechosa”.[98] Sin embargo, el

presidente de la UNPF, Francisco Quiroga, atacó duramente al gobierno por imponer por la fuerza los libros de texto. Luego afirmó: “Estoy convencido de que ahora se intenta cimentar la construcción de un México comunista”.[99]

En vista de que el problema estaba escapando a todo control, el episcopado reaccionó emitiendo el 7 de febrero una declaración en forma de boletín de prensa, en el cual trataba de calmar los ánimos, aunque manteniendo los principios doctrinales católicos en materia de educación, que no eran otros que los que defendía, de manera más agresiva, la UNPF. El boletín afirmaba que los obispos, reunidos en Asamblea Plenaria, reafirmaban el derecho de toda persona humana a lograr su educación integral, en la cual está comprendida “tanto la verdadera educación sexual ‘positiva, gradual y prudente’, como la formación social, abierta a todas las opciones legítimas, en un marco de libertad y de respeto”.[100] Luego, los obispos agregaban que su condición de pastores los obligaba a decir que los textos en cuestión contenían afirmaciones y manifestaban “ideologías inaceptables para la conciencia cristiana y aun para la moral humana”, sin dejar de reconocer que los textos también tenían aciertos considerables en otros aspectos. Tomando en cuenta eso, los prelados exhortaban a los educadores y padres de familia a que presentaran ante el Consejo Nacional Técnico de la Educación, “por los cauces legales y pacíficos”, las iniciativas que contribuyeran a la modificación y mejoramiento de los textos, de manera que se respetaran “las convicciones de todos los ciudadanos católicos y no católicos”.[101]

Los obispos hacían referencia no solamente a la educación sexual, sino a las menciones a los sistemas socialistas incluidas en los textos. La mayoría de los prelados argumentaban que la presentación de los sistemas socialistas estaba orientada a provocar la aceptación de los mismos, dificultando al alumno la posibilidad de una opción libre. Sin embargo, habría que abrir un pequeño paréntesis para decir que, si bien todas las posiciones episcopales eran igualmente intransigentes en relación con el marxismo y el materialismo histórico, había algunos, como el obispo de Tapachula, que distinguían (siguiendo la doctrina papal) entre la ideología marxista y las corrientes históricas reales, y concretas. Así, monseñor Carrasco habría de sostener en un documento relativo a los libros de texto, en la Pascua de 1975, que de la anterior diferenciación podía deducirse que un régimen socialista “que se sustrajera a la sed de poder totalitario”, que en la socialización de los bienes de producción respetara el derecho de propiedad y la iniciativa privada y renunciara a los ataques a la religión, no sólo no inquietaría a los cristianos, sino que hasta podría presentarles “la maravillosa oportunidad para una vigencia cristiana en el espíritu de las bienaventuranzas, único capaz de transformar el mundo”.[102]

Sin embargo, cabe insistir en que la posición del obispo de Tapachula era, en muchos sentidos, excepcional. El grueso de los textos episcopales no hacían esta distinción y reflejaban solamente un rechazo generalizado a lo que ellos calificaban como simpatía abierta de los autores de los textos por los sistemas socialistas y comunistas.

Como era de esperarse, el secretario de Educación Pública, Víctor Bravo Ahuja, no apreció la reprobación episcopal del boletín de prensa del 7 de febrero y respondió públicamente unos días después:

> Me parece desafortunado que la declaración de la jerarquía eclesiástica relativa a los libros de texto gratuitos, coincida con el pronunciamiento y la campaña de rumores y falsa información que llevan a cabo sectores oscurantistas y retrógrados en contra de las instituciones nacionales y con los actos desesperados de agresión terrorista, a los que acuden jóvenes desorientados en su afán por lograr transformaciones sociales a través de la violencia.[103]

Luego, en referencia a los ataques por la presentación del libro de ciencias sociales, Bravo Ahuja sostuvo que la misión de los libros de texto no consistía en difundir ninguna corriente ideológica sino "la revisión crítica de toda ideología que presente las estructuras sociales como entidades inmutables, situadas fuera del devenir histórico",[104] con lo cual el secretario de Educación hacía alusión directa a la doctrina católica.

Estas declaraciones funcionaron como una advertencia al episcopado de que el gobierno no pretendía ceder ante las presiones del clero o de cualquiera de sus organizaciones afines, como la UNPF. El cardenal Salazar se apresuró a declarar que se estaba programando otra reunión episcopal para emitir una nueva opinión al respecto.[105] Mientras esta reunión se preparaba, algunos grupos comenzaron a difundir el mensaje episcopal con el título "Los libros de texto contienen ideologías inaceptables para la fe cristiana y para la moral humana". El cardenal Salazar tuvo que indicar a todos los sacerdotes de su diócesis que "con el fin de evitar confusiones se ruega no repartir publicaciones que no sean enviadas por el Arzobispado".[106]

Por otro lado, algunos obispos habían regresado a sus diócesis y comenzaban a informar a los fieles acerca de las últimas disposiciones de la CEM. En una circular del 14 de febrero por ejemplo, el arzobispo de Hermosillo, Carlos Quintero, detalló algunas de las ideologías inaceptables que contenían los libros de texto. Criticó en general el tipo de educación sexual que se pretendía ofrecer a los niños y resaltó la misión privilegiada de los padres de familia. El arzobispo se refirió en concreto a algunas de las afirmaciones del libro de texto, o de la guía del maestro, como el hecho de que se afirmara que "la masturbación es enteramente normal en la adolescencia", o que se dejara entrever que el sistema socialista era el único que podía dar solución a los problemas de México.[107]

Sin embargo, el prelado llamaba a sus feligreses a una serie de acciones para lograr una educación "positiva, prudente y gradual", evitando apelar a cualquier tipo de enfrentamiento con el Estado.

Otros prelados, como el arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez, buscaban más bien rescatar una vieja relación de cooperación con el Estado para fortalecer una alianza de tipo anticomunista, apoyándose en las mismas declaraciones del presidente Echeverría. Así, el viejo arzobispo de Puebla insistía en que "la Iglesia *no se opone* a la educación sexual bien entendida".[108] En relación con los libros de ciencias sociales, el arzobispo Márquez dejaba ver claramente la posición de la mayor parte de la jerarquía católica mexicana, en el sentido de que la Iglesia no se oponía al desarrollo de las ciencias sociales siempre que no se indujera al niño o al joven a determinados sistemas políticos, ajenos a la ideología y necesidades de México, "ocultando su fondo marxista, la carencia de libertad que hay en esos sistemas totalitarios y presentándolos como la salvación del mundo".[109]

Un espíritu crítico, aunque conciliador, fue de hecho el que escogieron los obispos cuando se volvieron a reunir para tratar nuevamente el asunto de los libros de texto. El resultado fue un *Nuevo mensaje del Episcopado sobre la reforma educativa,* publicado el 24 de febrero de ese año, el cual escogía deliberadamente un tratamiento más amplio del problema para evitar prolongar el debate de manera innecesaria. En tono conciliador, el episcopado comenzó su nuevo mensaje reconociendo la labor de las autoridades civiles en el campo de la educación popular. Los obispos recordaban que desde la Conferencia de Medellín habían invitado a los ciudadanos a no asumir "una actitud de prevención que llevara a defender sistemas educativos orientados al mantenimiento de estructuras sociales y económicas injustas".[110] Recordaban también que las mismas autoridades habían declarado que los textos eran perfectibles en su contenido y metodología y exhortaban en consecuencia a los padres de familia y educadores a presentar sus sugerencias ante ellas, "para complementar y perfeccionar el actual enfoque y redacción de algunas áreas de la enseñanza".[111]

Podría pensarse que la exhortación anterior era una manera de claudicar del episcopado. Sin embargo, un análisis detenido del documento muestra que en realidad los obispos sólo pretendían acabar con la disputa pública, pero que en ningún momento consideraban el asunto terminado. En relación con los textos escolares, el episcopado afirmaba su derecho e intención de seguir opinando y orientando a sus feligreses.[112]

Posteriormente, los obispos se defendieron de las acusaciones que se les hacían de ambicionar una educación confesional, negándolo y declarando que sólo pretendían "que no se estorbe la justa y respetuosa apertura hacia Dios",[113] es decir, que pugnaban por la libertad religiosa. Por último, el episcopado reiteraba su reconocimiento del derecho de los padres de familia en torno a la educación y condenaba "cualquier modo de manipulación a las uniones cívicas de padres de familia",[114] aludiendo así también a las organizaciones de padres de familia organizadas por el Estado para hacer frente a la UNPF. En relación con ésta, el episcopado mencionaba la independencia y autonomía de esta asociación frente a la jerarquía. Sin embargo, lejos de solidarizarse con algunos procedimientos, quizá utilizados por la UNPF y otras organizaciones católicas, emitía una fuerte condena en contra de dichas acciones:

> Al conocer las diferentes campañas que abusivamente se atribuyen al Episcopado, reprobamos cualquier tergiversación de nuestros Documentos. Una vez más, señalamos que es insidioso e indigno el reparto de volantes contra los textos escolares en que se utiliza indebidamente la palabra del Episcopado Nacional.
>
> Desautorizamos y censuramos el procedimiento de quienes han recurrido a la violencia para manifestar su desacuerdo con los libros de texto. Declaramos con firmeza que los Obispos no somos instigadores de protestas o manifiestos de combate.
>
> Volvemos a notar que "la resistencia al cambio sin motivos válidos, engendra violencia con toda su cauda de consecuencias destructivas". Confiamos en que el diálogo digno y constructivo —"por cauces pacíficos y legales"— contribuirá mejor a llevar adelante la enorme tarea que a todos nos exige la Reforma Educativa. [115]

El objetivo evidente del episcopado era, sobre todo, recuperar el control del movimiento de protesta. La cuestión, como en otros movimientos anteriores, no era la divergencia de ideas en cuanto a su oposición al Estado, sino una cuestión de control de

la táctica y estrategia que se debían seguir, en su lucha por imponer la educación requerida.

Por esa misma razón, no es de extrañar que, cuatro meses después, el episcopado haya reiterado su condena a ciertos grupos disidentes que, utilizando el nombre de la UNPF y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, continuaban agitando alrededor de los libros de texto. En esa ocasión, los obispos reiteraron no ser "instigadores de protestas o de manifiestos de combate".[116]

En efecto, el episcopado no realizaba ese tipo de actividades, sino que se dedicaba, como lo había anunciado en su mensaje del 24 de febrero, a impartir "por los medios adecuados y con la conveniente amplitud" las orientaciones que sus fieles estaban requiriendo. Esto suponía la difusión de los acuerdos episcopales de la pasada asamblea de febrero. En ese sentido, es interesante analizar la posición de algunos obispos representativos de la mayoría episcopal de ese momento, los cuales se expresaron después (particularizando su mensaje) del comunicado episcopal del 24 de febrero de 1975.

En su *Orientación y exhortación pastoral sobre el sentido cristiano de la educación,* los 12 obispos de la Provincia Eclesiástica de Guadalajara se propusieron examinar la tradicional doctrina católica sobre la educación. Así, en las dos primeras partes de la *Orientación,* repasaron una vez más las diversas dimensiones en la educación integral y los agentes participantes en ésta. En la tercera parte, los obispos se refirieron a la cuestión escolar a partir de la proyección que de ella ofrecían los libros de texto. Las conclusiones eran devastadoras. A pesar de reconocer sus considerables aciertos, los obispos agregaban que, en su condición de pastores, no podían menos que denunciar que dichos textos interpretaban el proceso evolutivo y social del hombre a la luz de una concepción filosófica "incompatible con la Fe cristiana de nuestro pueblo y extraña a su idiosincrasia y cultura". La educación —decían los obispos— no sólo era laica o neutra (en el sentido de que no hablaba de Dios, ni afirmándolo ni negándolo), sino que iba más allá "al borrar a Dios del horizonte del hombre y presentar las genuinas verdades de Fe como 'prejuicios ya superados' por 'Las ciencias' ", lo que además era un ultraje a los mexicanos creyentes que, "por declaración libre y oficial, pasan del 90% según el Censo de 1970".[117]

La *Orientación* de los 12 obispos reiniciaba las acusaciones del documento episcopal del 24 de febrero contra la educación sexual y posteriormente se lanzaba en una amplia réplica del marxismo, del modelo del *"Hombre Económico"* y de la idealización de "un determinado sistema".[118] En relación con la educación formal o sistemática, los obispos afirmaban que "no se logra aún romper el círculo vicioso".[119] Este círculo vicioso consistiría en que "una Organización Social" (léase el Estado) generaría un modelo de escuela "que favorece la creación del hombre orientado a sustentar y apoyar las mismas estructuras sociales, políticas y económicas, injustas, de que adolece".[120] Finalmente, los obispos de la Provincia Eclesiástica de Guadalajara pedían la continua revisión del "Texto Único", en referencia a las reivindicaciones de 1962, y pedían a los padres de familia que se organizaran e hicieran llegar a las autoridades sus desacuerdos.[121]

La anterior *Orientación y exhortación pastoral* permite apreciar claramente cómo los obispos, a pesar de mantener un tono mesurado en su discurso, no pretendían ceder un ápice en sus pretensiones ni en sus críticas respecto al sistema educativo del Estado mexicano y en particular contra los libros de texto. La cuestión, sin embargo, como también aparece claramente, no se circunscribía a estos libros, sino que se refería en realidad a la ideología educativa del régimen de la Revolución mexicana.

En efecto, para la mayor parte de la jerarquía católica mexicana, la cuestión central en el problema educativo era, como lo afirmaría el obispo de Mexicali, "la filosofía educativa de la Revolución Mexicana".[122] Según este obispo, quien encabezaba la Comisión Episcopal de Educación y Cultura, la ideología oficial era el resultado de la confluencia de muchas corrientes educativas de tiempos anteriores. Entre ellas, las más notorias eran, a su parecer, *1*) la liberal de tipo científico, de la etapa final del siglo XIX; *2*) la socialista y anticlerical de los primeros 40 años del siglo XX; *3*) la nacionalista tecnocrática, iniciada en los cincuenta, y *4*) la filomarxista, "amoral y prácticamente atea, de los días actuales".[123]

Según monseñor Pérez Gil, obispo de Mexicali, los textos escolares eran un apoyo más "al capitalismo izquierdizante, hoy en el poder", el cual no respondía ni a las exigencias de la extrema izquierda, aunque tampoco a las de la Iglesia católica mexicana. Se aludía también a la vocación nacionalista de los textos, lo cual los hacía aparecer como menos sectarios ante los ojos de la Iglesia. Sin embargo, monseñor Pérez Gil también hacía notar que en el texto de ciencias sociales había "un intencionado silencio por lo que respecta a la obra de la Iglesia católica en México".[124]

De igual interés era la división que este prelado hacía de la manera de reaccionar de los católicos frente a los libros de texto. El obispo de Mexicali mencionaba tres tipos de respuesta: *a)* El reaccionarismo nostálgico; *b)* la corriente secularista, y *c)* una Iglesia en diálogo con el mundo. En otras palabras, monseñor Pérez Gil hacía referencia a lo que en esta tesis se ha identificado como las corrientes: *a)* integrista; *b)* conciliadora o nacionalista, y *c)* intransigente, o más precisamente neointransigente. El obispo de Mexicali criticaba fuertemente a los dos primeros grupos. Al "reaccionarismo nostálgico" por "olvidar que aunque la mayoría de los mexicanos son o se dicen católicos, hoy día no se puede afirmar que México sea un país integralmente católico".[125] Monseñor Pérez Gil negaba que siguiese siendo verdad "la ecuación: Iglesia católica = México".[126] Vale la pena recordar que tal era uno de los argumentos de los obispos de la Provincia Eclesiástica de Guadalajara, cuando hacían referencia a los censos de 1970, los cuales indicaban que más del 90% de los mexicanos se declaraban católicos. Lo anterior deja ver claramente que, incluso dentro del grupo mayoritario episcopal, existían serias divergencias en la perspectiva analítica. Esto hace necesario al mismo tiempo afirmar que la obtención de un cierto consenso dentro del episcopado no significa en absoluto una opinión monolítica sobre los asuntos que tratan. El prelado de Mexicali continuaba su crítica hacia la actitud beligerante de los grupos integristas, quienes "querrían ver a la Iglesia en un permanente 'estado de protesta', contra cualquier expresión ideológica del régimen".[127]

En cuanto a la corriente secularista, le atribuía el aceptar la ideología de los textos, aunque los considerara conservadores por su ambigüedad y reticencias, por lo cual en el fondo también los rechazaba. Curiosamente, esta referencia, dirigida en contra de los grupos "progresistas" dentro de la Iglesia, los cuales habían apoyado críticamente los textos, no implicaba un ataque como al grupo anterior. Además, olvidaba decir que dicho grupo, a diferencia del "reaccionarismo nostálgico", no rechazaba los libros de texto, por lo cual en la práctica se había convertido en un aliado de la corriente eclesial "en diálogo con el mundo", como el obispo de Mexicali había escogido llamar.

La solución era —argumentaba monseñor Pérez Gil— encontrar un "'signo de los tiempos' en el vacío de Dios de la 'filosofía educativa de la Revolución Mexicana' ", por lo cual había que apoyarse en ella y buscar "*cómo proyectar* allí la imagen del *Cristo viviente*".[128]

De esta manera, el problema de los libros de texto, el cual a primera vista aparece como un simple enfrentamiento Iglesia-Estado, permite comprender la cuestión de la diversidad en la unidad del episcopado y, en última instancia, de la Iglesia católica en general. Al mismo tiempo, muestra que la relación de ésta con el Estado reviste una complejidad mayor de lo que aparece superficialmente.

8. *La posición episcopal frente al militarismo*

La cuestión del militarismo es un tema que a primera vista no tiene relación con la historia de la Iglesia en México. Sin embargo, aunque no es una cuestión central ni para la institución eclesial ni para el desarrollo de la vida política contemporánea en el México actual, la comprensión de la actitud de la Iglesia mexicana frente a las fuerzas armadas del país puede ayudar a comprender la posición de la Iglesia frente al Estado y la sociedad en general. Debido a la historia particular de algunos países latinoamericanos, donde el poder militar está continuamente presente en la vida social y política, la relación de la Iglesia local con las fuerzas armadas ha sido analizada constantemente. En el caso de México, aunque existen circunstancias diversas, lo anterior no ha impedido a la jerarquía analizar su posición frente al creciente militarismo latinoamericano de los años setenta y a la eventual toma del poder por los militares en el país. Cabe señalar al respecto que en un momento dado la tensión social llegó a tal punto que entre las clases medias se difundieron rumores de un golpe de Estado en México, el cual supuestamente habría de tener lugar el 20 de noviembre de 1976. Por supuesto, dichos rumores eran totalmente infundados ya que desconocían los elementos esenciales del sistema político mexicano, en especial la subordinación del ejército al aparato político revolucionario desde la década de los treinta. Sin embargo, su sola existencia indicaba un estado de inquietud durante la década, reforzada por la serie de golpes militares ocurridos en el Cono Sur.

Para el caso mexicano existen muy pocos elementos que permitan apreciar la actitud de los miembros de la jerarquía eclesial frente a las fuerzas armadas y frente a la

eventual toma del poder por ellas. Aquí se intentará bosquejar las posibles actitudes al respecto, así como los argumentos doctrinales subyacentes en dichas posiciones. En ese sentido, dos son los documentos que se examinarán. Por un lado, el informe del obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, sobre el "incidente de Riobamba", y por el otro el documento "Poder militar y evangelización en América Latina", elaborado por el entonces sacerdote Javier Lozano Barragán en 1978, siendo profesor de Teología en el Instituto Teológico-Pastoral del Celam. Un año después de la publicación de este artículo en la revista *Medellín* del Celam, el sacerdote Lozano fue nombrado obispo auxiliar de México. Aunque estos documentos son radicalmente distintos por su mismo origen y finalidad, se puede hacer una comparación relativa de sus conclusiones, tomando siempre en cuenta las circunstancias diversas en que fueron elaborados.

El "incidente de Riobamba" se refiere a la detención ilegal de 17 obispos latinoamericanos y norteamericanos de origen hispanoamericano, entre los cuales había tres mexicanos, por las autoridades de Ecuador, entonces gobernado por una Junta Militar. Los obispos mexicanos eran Sergio Méndez Arceo, de Cuernavaca, Samuel Ruiz, de San Cristóbal de las Casas, y José Pablo Rovalo, ex obispo de Zacatecos y posteriormente obispo auxiliar de México.[129]

El 9 de agosto de 1976, los 17 obispos, huéspedes de monseñor Leonidas Proaño, habían iniciado en Santa Cruz de Riobamba una reunión para intercambiar experiencias pastorales, teniendo conocimiento de ello la Sagrada Congregación para los Obispos, el presidente del Celam y el presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Uno de los cinco puntos que la reunión pretendía tratar era el relativo al fenómeno del militarismo en la región, con la intervención de algunos sacerdotes expertos en la materia, como monseñor Padín, de Brasil, o el sacerdote José Comblin, famoso por su labor en Brasil y sus estudios sobre la doctrina de seguridad nacional.[130] Los conferenciantes no pudieron terminar su exposición porque el jueves 12 de agosto un grupo numeroso y bien armado de policías civiles suspendieron la reunión y trasladaron por la fuerza a los obispos, junto con 19 sacerdotes, seis religiosas y seis laicos, a Quito. Finalmente, después de una serie de negociaciones entre la jerarquía católica ecuatoriana y algunos miembros del cuerpo diplomático acreditado en ese país y ante la presión de la opinión pública mundial, la Junta Militar liberó un día después a los obispos y sacerdotes.[131]

El episcopado mexicano reaccionó tardíamente al atropello que habían sufrido los tres obispos del país. Una semana después, aprovechando el estar reunidos en la Octava Jornada Catequística Nacional, publicó una condena por la detención ilegal de los obispos y de los sacerdotes del país, así como por la violación a las libertades civiles y religiosas.[132]

El análisis que monseñor Ruiz hacía del incidente de Riobamba era parecido al que habían hecho los exponentes de dicha reunión sobre el fenómeno del militarismo. Para el obispo de San Cristóbal, lo que estaba pasando en países como Chile, Argentina o Brasil no era una excepción: "es lo que está sucediendo en todas partes, quizá también aquí entre nosotros, aunque no tengamos todavía declaradamente un gobierno militar".[133] El prelado se refería a la penetración de la doctrina de la seguridad nacional entre los

militares mexicanos. Esta doctrina ponía en tela de juicio la actividad de la Iglesia progresista en América Latina, al sospechársele el tener “simpatías comunistas”, al igual que todos aquellos que luchaban en contra de las injusticias en el continente. El error —decía monseñor Ruiz— era pensar que México es “un territorio de excepción en el continente […] en el sentido de que la historia de América del Sur no es la historia nuestra”.[134] El mensaje del obispo de San Cristóbal era entonces una clara advertencia de los peligros del militarismo y de la penetración de la doctrina de seguridad nacional en México y un recordatorio de que “no estamos, por lo mismo, en una isla dentro de lo que sucede en el continente”.[135]

La condena contra el militarismo y la doctrina de seguridad nacional era por lo tanto absoluta y habría de ser premonitoria de los problemas que dicho obispo enfrentaría pocos años después, en la medida en que el conflicto centroamericano arrojaría hacia la frontera de México (donde se encuentra la diócesis de San Cristóbal) un gran número de refugiados, perseguidos incluso hasta allí en ocasiones por los grupos militares y paramilitares de Guatemala.

Por otra parte, las tesis del entonces presbítero Javier Lozano Barragán eran fundamentalmente distintas, pues aunque condenaban el militarismo, pretendían buscar las líneas esenciales para la evangelización del poder militar.[136]

El punto de partida de Lozano era la contrastación de las tesis diversas que pretendían situar a México, sea como un régimen de militarismo encubierto, sea como una excepción dentro del área latinoamericana. Por tal motivo, la primera parte del trabajo estaba destinada a analizar someramente la importancia y el papel del Ejército mexicano, además de su injerencia en los asuntos políticos del país.

En cuanto al papel específico que la institución armada desempeña en el país, el entonces sacerdote Lozano era inusitadamente claro, pues describía su función represiva y al mismo tiempo sostenedora del sistema. Lozano afirmaba de manera abierta, por ejemplo, que el ejército se había encargado de la supresión de tumultos estudiantiles y conflictos universitarios. Por otro lado, en relación con las elecciones —sostenía el autor—, el ejército se encargaba de mantener el orden, pero al mismo tiempo tenía por práctica “proteger y favorecer al Partido Revolucionario Institucional (PRI) que es el partido vitaliciamente en el poder”. Lozano se refería también a la represión de los movimientos guerrilleros, a la “pacificación” de los disturbios rurales y a la injerencia del ejército en los nombramientos entre los campesinos “de acuerdo con las directivas del partido”.[137]

En relación con la injerencia de las fuerzas armadas en los asuntos políticos del país, Lozano aclaraba que si bien el ejército tenía una participación indirecta y menor en la conducción de algunos asuntos políticos, en general los asuntos principales eran manejados por civiles y son éstos los que manejan la política del país, lo cual se explicaba por el papel de control que desempeña el PRI.[138] Por lo que respecta a la posibilidad de un golpe de Estado, el sacerdote aludía a los rumores del supuesto golpe de noviembre de 1976 y sostenía que “claro está que [el ejército] tuvo aquí una oportunidad, no plenamente desaparecida, de tomar las riendas del país”.[139] Sin

embargo —decía Lozano—, las tensiones habían disminuido y aparecía claramente que "por lo pronto, en cuanto al sujeto que lo protagoniza, el Ejército, parece que en México no se da como sujeto activo y principal, primer actor de dicho sistema".[140]

El sacerdote se preguntaba entonces acerca de la posibilidad de una coincidencia del proyecto político mexicano con el de Seguridad Nacional y, después de una breve revisión de las diversas estrategias de los grupos políticos dominantes, concluía que dicho sistema no se encontraba en México, a pesar de la utilización ocasional del ejército para reprimir movimientos sociales considerados peligrosos. Lozano definía el proyecto sociopolítico del Estado mexicano como un proyecto liberal, "más o menos intensamente jacobino", que había adoptado, desde la década de los años treinta, "tendencias y simpatías hacia el modelo socialista".[141]

A pesar de estas conclusiones, Lozano argumentaba que la inexistencia del sistema de Seguridad Nacional no debía desviar la atención sobre "una realidad militar que exige encontrar las pistas que nos pudieran servir para una evangelización del Ejército".[142] Al respecto, en lo que se refiere al caso mexicano, Lozano mencionaba la tradicional posición liberal e incluso anticlerical de éste, además de su apego a las directrices civiles, independientemente de sus convicciones religiosas internas. El autor aludía, sin embargo, al hecho sorprendente de que en el nuevo colegio militar se hubiese construido un lugar de culto o templo ecuménico, cuya conformación parecía más bien emparentarse con el culto católico.

La tercera parte del artículo del ahora obispo auxiliar de México se destinaba entonces a descubrir el lugar que podía ocupar la realidad militar mexicana y latinoamericana "en el plan salvífico de Dios", por lo cual analizaba la cuestión del poder desde la perspectiva doctrinal y evangelizadora. Es ésta, sin duda alguna, la parte más interesante del trabajo, porque trata el punto de la legitimidad del uso de la fuerza física, de la de los levantamientos militares y de lo correcto o incorrecto de la oposición a dichos regímenes.

Después de analizar la esencia del poder y algunas teorías al respecto, Lozano se refería a su necesaria redención, por medio de la doctrina de Cristo. De esa manera, ante el poder antiguo de dominación del hombre por el hombre debía surgir un nuevo poder, de entrega, humildad, obediencia, etc.; es decir, el poder de salvación. Esta lucha entre los dos tipos de poder existiría incluso en el seno de la Iglesia, igual que en cada individuo. Esto llevaba al autor a continuar su argumento de la siguiente manera: mientras la realización escatológica de ese nuevo poder se da plenamente, hay una coexistencia de ambas fuerzas. Por consiguiente, desde esta coexistencia se entendía la posibilidad "y aun la necesidad", que "aun dentro de la visión cristiana del poder se acepte y se establezca la legitimidad del poder físico en sí mismo".[143]

Tomando en cuenta lo anterior, el presbítero Lozano sacaba algunas conclusiones en relación con la acción del ejército, "especialmente en sus actividades al interior de una nación". Hablando de un sistema social dado, así como del disentimiento "especialmente en el violento" de ese orden social, Lozano tendía a calificar la acción represiva del ejército como natural, ya que la coacción y la coerción son funciones naturales del

ejército. "Recibirán sin embargo su calificación, de acuerdo con la calificación al disentimiento del proyecto social. De esa manera, si el disentimiento es justo, la coacción y la coerción son injustas. Si el disentimiento es injusto, la coacción y la coerción son justas."[144]

Como lo reconocía el propio Lozano, el problema surgía de la calificación de la legitimidad o ilegitimidad "del objetivo y las mediaciones sociales", así como de las posibilidades de error, tanto del disidente como del ejército. Aparecía claramente de esa manera que era necesario establecer un criterio para determinar la legitimidad de un proyecto social, así como de la disidencia y del empleo de la coerción militar. El sacerdote rechazaba de antemano el criterio del proyecto liberal. Proponía en cambio un criterio cultural, entendido como "un examen detenido del 'hombre nacional', de sus necesidades de su historia, de sus relaciones internas y externas en toda su complejidad". Dicho criterio cultural sería entonces "la concreción del enunciado de los derechos humanos mundialmente aceptados".[145]

En este momento de la argumentación, el autor del artículo se preguntaba acerca del carácter cristiano de una acción militar, aun en el caso de un criterio normado de manera equivocada. La respuesta del sacerdote era oscura, pues no quedaba claro si se refería a la represión interna o a la posibilidad de un levantamiento militar en contra de las autoridades establecidas:

> Aun así, la fuerza militar puede normar equivocadamente su criterio, es verdad; sin embargo, ¿pudiéramos decir que actúan así anticristianamente cuando actúa hacia un modelo político determinado de cuya legitimidad le consta y actúa, precisamente como actúa el Ejército en estos casos, con coacción y coerción? Me parece que no; se trataría de una acción cristiana aunque imperfecta, y esto entraría en la visión escatológica de la realidad.[146]

Ante la cuestión del poder militar, Lozano planteaba la problemática martirio-disidencia. Para dicho autor, la cuestión esencial en el análisis de la disidencia era saber si el disentimiento se convertía en un verdadero martirio. Esto —a criterio de Lozano— dependía de si ese disentimiento significase una aceptación y padecimiento de la tortura por defender la fe o las virtudes cristianas. La cuestión central era entonces saber si dicho disentimiento lo es de un proyecto social que directamente ataca la fe y la vida cristiana, "de manera que aceptar dicho proyecto aun pasivamente *equivaliera a renegar de la fe comprendida en toda su integridad"* [cursivas mías]. El caso se presentaría cuando el poder social entrañara una verdadera violación de los derechos humanos "y el disentimiento de este cristiano fuese reprimido con sangre".[147]

Para Lozano había que preguntarse también si el juicio de la violación de los derechos humanos se había hecho "a la luz del Evangelio leído en la Iglesia y discernido por el Magisterio auténtico, o bien a la luz de alguna ideología integrista" radicalizada de derecha o de izquierda.[148]

Desde nuestro punto de vista, el artículo escrito por el entonces presbítero Javier Lozano es interesante por varias razones. En primer lugar, porque su designación como obispo auxiliar de México, poco tiempo después de la publicación, permite suponer que

dicho pensamiento era compartido por lo menos por el arzobispo de México, así como por el delegado apostólico. Por otro lado, el hecho de que haya sido escrito en el seno del Celam y su carácter polémico en contra de las tesis condenatorias de la doctrina de Seguridad Nacional, también permiten suponer que era representativo de una corriente importante, si no es que mayoritaria, en el aparato de la organización. Sin embargo, fuera de estas cuestiones, hay una serie de elementos que merecen destacarse del artículo del hoy obispo Lozano, mismos que nos pueden ayudar a formular algunas conclusiones respecto al tema de las relaciones entre Iglesia y militarismo.

En primer lugar, resalta el hecho de que este prelado (quien aparentemente no está solo entre la jerarquía, pues nunca recibió muestras evidentes de desaprobación de su parte ni del Vaticano) no cuestiona en sí la utilización de la fuerza física-militar, no solamente para la eventual represión de movimientos disidentes, sino para la toma del poder frente a las autoridades establecidas. En realidad, la cuestión clave para la Iglesia no es la de la legitimidad de los gobiernos establecidos, sino el del proyecto social que se pretende llevar a cabo. Para el sector de la Iglesia (mexicana y latinoamericana) que representa Lozano, la legitimidad de un gobierno establecido o de una rebelión armada no reside en los medios en que dicho gobierno fue constituido, sino en la proximidad o lejanía con el proyecto social católico.

El artículo de Lozano muestra claramente que, en el problema de la legitimidad de la rebelión armada, sea la del pueblo, sea la de los militares, este sector (probablemente mayoritario) de la Iglesia no toma en cuenta en absoluto la variable de la democracia. En otras palabras, para esta parte de la Iglesia la voluntad popular es un elemento que no entra en sus consideraciones acerca de la legitimidad de una rebelión. Lo que cuenta, incluso en el caso de un golpe de Estado, es el hecho de que esa facción defienda el proyecto social católico frente a otro que no respeta los derechos de la Iglesia. Desde esa perspectiva, se entiende fácilmente el porqué del apoyo de algunas Iglesias latinoamericanas a los regímenes militares, en el momento que éstos derrocaron por la fuerza a gobiernos legalmente constituidos. Insistimos, la democracia y la soberanía popular son nociones que la Iglesia niega o relega a un nivel subalterno al de la voluntad eclesial.

En el caso de México las consideraciones del obispo Lozano siguen siendo válidas. En la medida en que el ejército es el ejército de la Revolución mexicana, por lo tanto laico, anticlerical y fiel al proyecto del régimen en el poder, la Iglesia no tiene ninguna capacidad de influir en su trayectoria. Sin embargo, tomando en cuenta el multicitado artículo de Lozano, se puede agregar: si la Iglesia pudiese influir en los miembros del ejército y éstos pudiesen imponer un proyecto social católico en el país, por lo menos una buena parte de la jerarquía mexicana lo apoyaría, aun en contra de la voluntad popular. La cuestión es por supuesto hipotética y totalmente fuera de lugar en el régimen actual, pero creemos sin embargo que la consideración no es ociosa.

B. El reordenamiento interno; las diversas corrientes

Hasta ahora se han tratado en este capítulo solamente las relaciones de la Iglesia con el Estado y la sociedad. Sin embargo, durante el mismo periodo, la Iglesia vivió de manera paralela una historia interna, cuya importancia no puede dejar de señalarse. El análisis de las discusiones y disputas dentro de la Iglesia guarda un interés en la medida en que contribuye a explicar las relaciones de las diversas corrientes eclesiales y del aparato jerárquico con la sociedad.

Igual que en el periodo anterior (1968-1973), durante los años siguientes y por lo menos hasta 1979, las diversas corrientes eclesiales continuaron enfrentándose. Sin embargo, a diferencia del primer periodo, desde 1974 la jerarquía debió hacer frente a más de una "desviación" de la línea trazada por su magisterio. Por la misma razón, durante esos años se intensificó la lucha en contra de toda forma de oposición a las enseñanzas del episcopado (o lo que se veía como tal) y se llevó a cabo un serio esfuerzo para lograr la unidad eclesial y poder enfrentar a su vez las amenazas y retos de la sociedad. Adicionalmente, tanto la jerarquía como algunos de los grupos disidentes fueron tomando conciencia de la necesidad de limar asperezas innecesarias y establecer una especie de armisticio entre las partes adversas, para dedicarse a otras tareas más importantes en el plano social. De allí surgió un acuerdo implícito de tolerancia mutua, una vez que fueron establecidos los puntos básicos indispensables para la coexistencia. En el establecimiento de estos puntos básicos, la jerarquía presionó para que se incluyeran los elementos tradicionales de la doctrina social católica. No habría que olvidar, sin embargo, que la jerarquía también tuvo que ceder y progresivamente aceptar muchos de los puntos de vista de los grupos disidentes. Sólo en el caso de aquellos grupos que ponían en entredicho la estructura jerárquica de la Iglesia y la fidelidad a la institución, los prelados reaccionaron de manera tajante, condenando cualquier intento de disensión que pusiera en duda la autoridad jerárquica misma, que era vista por el episcopado como el símbolo de la unidad eclesial.

El documento más representativo de esta posición fue elaborado por el episcopado durante los primeros meses de 1976, supuestamente para conmemorar el décimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II. Sin embargo, el hecho de que la exhortación pastoral *Fidelidad a la Iglesia* no haya sido publicada en la fecha exacta del aniversario, sino unos meses después, el 18 de abril de 1976, hace suponer que en realidad las razones de su elaboración responden a otras circunstancias.

El episcopado mexicano pretendía hacer un balance de la introducción de las normas y el espíritu del Concilio en el país. Concluía que, en general, había una "generosa aceptación" de éstas, pero notaba *"con* gran dolor […] algunas situaciones particulares que difícilmente se compaginan con una genuina fidelidad a la Iglesia".[149] El episcopado reconocía la buena fe de muchas personas que "creen que el ser fieles a Cristo les exige

una actitud conflictiva o de protesta en el seno de la comunidad eclesial". Sin embargo, la jerarquía advertía y denunciaba esta actitud como subjetiva y personalista.[150] En seguida, el episcopado enunciaba las manifestaciones erróneas más frecuentes dentro de la Iglesia, "no [...] muchas en número", pero "demasiadas dentro de la Iglesia", contradictorias en su parecer con la fidelidad a la institución. Se establecía así una especie de pequeño "Syllabus", en contra de los errores de la época, si bien que, a diferencia del primero, en este caso se condenaba un abanico más amplio de posiciones. De hecho, la prioridad dada en el documento a la condena del movimiento integrista permite suponer que la exhortación fue elaborada en principio para atacar dichas posiciones y que sólo después se incluyeron las otras condenas. La crítica episcopal se centraba en cuatro grupos claramente identificados:

> Nos referimos a la actitud abstencionista y de aislamiento que, originada por diversos motivos y unida generalmente a la apreciación de que la Iglesia postvaticana no es ya la Iglesia de antes, lleva a mantener la vida y práctica cristiana "a la antigua", al margen de todo esfuerzo y actividad renovadora de la comunidad eclesial.
>
> Nos referimos, también, a las actitudes extremistas a las que se puede llegar o por favorecer sólo el cambio radical o por oponerse a todo cambio, y llevan: bien a una crítica amarga y destructora de lo que no está conforme a los personales criterios progresistas, y a una desatención sistemática de las normas de la autoridad eclesiástica; bien a la condenación de los Pastores, y aun al desconocimiento de la Iglesia como la verdadera Iglesia de Cristo.
>
> Nos referimos, igualmente, al criterio y conducta según los cuales se quiere buscar, amar y aceptar a Cristo, pero sin Iglesia, a la que se rechaza ya sea a nombre de una religión interior, de una autonomía o autenticidad personales, ya sea a título de una interpretación personal del mismo Evangelio.
>
> Nos referimos, por último, al ánimo y actitud que se revela: en la difusión de volantes en contra de los Pastores, muchas veces anónimos, y sin otro contenido que ofensas, calumnias y amenazas; o en la promoción de campañas en descrédito de la Iglesia, de sus miembros e instituciones o en la manipulación de los fieles, abusando de su buena fe, para dividir las comunidades y oponerlas a sus legítimos Pastores.[151]

De manera evidente, la exhortación pastoral condenaba en los tres primeros párrafos citados a los grupos integristas, progresistas y de renovadores del Espíritu Santo. El último párrafo no condenaba a un grupo en especial, sino a una serie de prácticas que la jerarquía juzgaba altamente dañinas a la imagen eclesial y sobre todo peligrosas para el estatus del magisterio episcopal. Conviene detenerse en consecuencia para examinar, así sea brevemente, las razones de esa condena y las repercusiones que tuvo en la historia de la Iglesia en México.

1. *Los grupos integristas*

En el capítulo anterior se ha hecho mención de algunos de los grupos integristas o tradicionalistas más conocidos en México. No insistiremos aquí por lo tanto en la necesidad de establecer las diferencias ideológicas fundamentales entre muchos de estos grupos y la consecuente imposibilidad de tratarlos como un todo homogéneo. Nos detendremos por el contrario en algunos aspectos hasta aquí no tratados, acerca del nuevo curso que dichas organizaciones tomaron durante el periodo en cuestión. En este

desarrollo influyó, sin duda alguna, la paulatina introducción de las normas y el espíritu conciliar en México. Sin embargo, también otros acontecimientos nacionales e internacionales contribuirían a dicha orientación.

En relación con el periodo preconciliar, quizá el cambio principal de los grupos tradicionalistas fue el de una creciente separación de la línea magisterial que en algunos casos llegó al cisma y a la consecuente excomunión. Hasta antes del Concilio Vaticano II, la mayor parte de las divergencias se establecían dentro de la línea magisterial y no ponían en duda la fidelidad a los pastores. Evidentemente, hasta ese momento la línea episcopal más bien tendía a coincidir con las interpretaciones más conservadoras del catolicismo. El cambio que introdujo el concilio, mismo que se hizo presente en México después de 1966, provocó un conflicto serio en muchos de estos grupos, los cuales se vieron precisados a redefinir su relación con la jerarquía católica del país.

El segundo fenómeno que se aprecia, sobre todo después de 1973, es la formación de una especie de red integrista, con contactos no solamente en el plano nacional e internacional. En ese sentido, el caso de monseñor Lefebvre contribuyó en gran parte a la formación de dicha red.

Una tercera característica novedosa de algunos de estos grupos es su conexión con fenómenos de religiosidad popular, así como en conflictos locales de poder entre autoridades civiles y religiosas. De ahí la particularidad de que una buena parte de los sacerdotes cismáticos tuvieran sus centros de actividad en el sur de México, región con fuerte proporción de habitantes indígenas y por consiguiente con formas de religiosidad popular muy pronunciadas.

Una de las diócesis afectadas por este tipo de actividades fue la de Cuernavaca, dirigida por monseñor Sergio Méndez Arceo, quien por lo demás es centro de las críticas de los grupos integristas.

El 6 de agosto había oficiado en la comunidad de Atlatlahucan el sacerdote francés Michel André, uno de los seguidores del arzobispo Marcel Lefebvre. Al parecer, el sacerdote francés actuó con el apoyo de una organización local llamada Unión Católica Mexicana Tridentina, dirigida por el ya mencionado integrista Joaquín Sáenz Arriaga.[152] Ésta fue, sin embargo, una manifestación más de un fenómeno de rechazo que se venía gestando entre grupos de la población local hacia algunas de las reformas conciliares introducidas por monseñor Méndez Arceo en su diócesis. Dicha situación fue aprovechada por un sacerdote de nombre Esteban Lavagnini, quien comenzó a ir a Atlatlahucan, hasta apoderarse del templo con algunos seguidores. El párroco del lugar tuvo que trasladarse a un pueblo vecino para evitar enfrentamientos entre los feligreses, tratando de no recurrir a una expulsión violenta, a pesar de contar con una orden de desalojo de la Secretaría del Patrimonio Nacional.[153]

La participación de los grupos de poder locales, coludidos con funcionarios menores, aparece al mismo tiempo de manera clara. Según el obispo de Cuernavaca, los fieles expulsados del templo por los tradicionalistas celebraron durante un tiempo la misa en un galpón de una empacadora, pero habían tenido que hacerlo en casas particulares “por presiones de funcionarios menores”.[154] Más aún, monseñor Méndez Arceo consideraba

que tras los ataques de los grupos integristas se escondían intereses de grupos de poder locales y que bajo falsas ideologías religiosas se ocultaban pretensiones de dominación sociopolítica. El obispo de Cuernavaca lamentaba los errores del gobierno estatal anterior y sostenía que todavía no se lograba “suficiente toma de conciencia y maduración para que se libere el pueblo de sus caciques”.[155]

Otra de las diócesis con una cierta actividad de grupos integristas era la de Acapulco, a cuya cabeza se encontraba monseñor Rafael Bello Ruiz. Este prelado denunció formalmente a fines de 1976 la actividad de la mencionada organización Unión Católica Mexicana Tridentina, simpatizante de las posiciones doctrinales de monseñor Lefebvre.[156] La organización lefebvrista era sin duda alguna la misma que actuaba en la diócesis de Cuernavaca. Incluso Méndez Arceo había denunciado en su texto la participación de algunos sacerdotes de las diócesis de Acapulco y Yucatán. El arzobispo de esta última respondió que ninguno de sus sacerdotes había participado en tal acción.[157]

Por su parte, el obispo de Acapulco habría de enfrentar el mismo problema que Méndez Arceo, pues en los primeros meses de 1977 se vería obligado a excomulgar al sacerdote Moisés Carmona, privándolo de su parroquia. La razón que adujo el obispo de Acapulco era que “a pesar de repetidas admoniciones y advertencias hechas en todos los tonos, sigue calificando al Santo Padre de ‘Anticristo, antipapa, impostor, hereje y comunista, etcétera’ ”.[158]

De igual manera que en la diócesis de Cuernavaca, también en Acapulco se está en presencia de un lazo entre un cierto tipo de religiosidad popular y las concepciones integristas. Uno de los casos en que se vio envuelto el mencionado sacerdote integrista Moisés Carmona se dio alrededor del control de un antiguo santuario en Igualapa, Gro., donde se venera una imagen de Cristo bajo la advocación del Señor del Perdón, muy visitada a lo largo del año por los fieles del estado. Según la versión del encargado de los medios de comunicación social de la diócesis, “desde tiempo inmemorial” un grupo de no más de 20 personas se había adjudicado el control del santuario, incluyendo lo concerniente a los bienes y donativos. En un esquema típico de la autogestión del catolicismo popular: “El sacerdote no tiene ni derecho a enterarse de la administración, es solamente un empleado. Ésta es la razón por la que los párrocos siempre han tenido problemas con ese grupo”.[159] Ante la llegada de un nuevo párroco al lugar, el cual entró rápidamente en conflicto con los administradores del santuario, éstos acudieron al sacerdote integrista (suspendido desde 1977) Moisés Carmona, quien les consiguió otro sacerdote integrista de la diócesis de Zamora llamado Roberto Martínez. Hay además de esta cuestión otros dos datos sobresalientes en el caso de la pequeña población de Igualapa. El primero es, además de la existencia probada de un nexo con sacerdotes integristas de otras diócesis, la constancia de que también había ligas por lo menos con un sacerdote integrista argentino. El segundo es la acusación del obispo local de una estrecha colaboración entre las autoridades municipales con los grupos integristas. De esta manera, el cuadro de una estrecha relación entre fenómenos de religiosidad popular, manipulación integrista y colaboración con autoridades menores locales se repite en la diócesis de Acapulco, igual que en Cuernavaca.

No fueron éstas sin embargo las únicas diócesis que tuvieron una actividad importante de grupos integristas. El obispo de Zamora, José Esaúl Robles, también fue atacado durante 1976 mediante volantes anónimos, en los cuales se le calificaba de "progresista". Monseñor Robles recibió la adhesión de sus sacerdotes y seglares, quienes calificaron la agresión como "una nueva forma de anticlericalismo que nace de las filas de los mismos católicos" al cual se le añadía "el de viejos enemigos de la Iglesia".[160] Al parecer, la cohesión de la mayoría de los sacerdotes y seglares alrededor del obispo permitió a éste controlar la situación. La inexistencia de un lugar de culto específico de tipo popular y la participación más bien vergonzante de los integristas contribuyeron también a que el movimiento tradicionalista no se extendiera.

Por el contrario, en la vecina diócesis de Tacámbaro, desde principios de la década de los años setenta, comenzó a adquirir renombre un culto popular alrededor de unas supuestas apariciones en el poblado de Puruarán. Al parecer, en el origen del desarrollo de este culto se encuentra mezclada la participación de una antigua religiosa llamada María Concepción Zúñiga o Mary Conzuló. Proveniente de Zamora, donde había tenido una casa de religiosas, en 1964 llegó a Chilapa y pidió formar una pía unión en compañía de otras mujeres. Allí, con el apoyo del obispo local, de reconocida filiación conservadora, comenzó a editar una revista titulada *Estrella.*[161] Posteriormente, en 1968, abandonaría la diócesis para establecerse con sus "Mínimas Franciscanas del Perpetuo Socorro" en la Villa de Guadalupe. Ya desde 1971 la mencionada revista había llamado la atención de la curia del arzobispado, pues la señorita María Concepción Zúñiga (Mary Conzuló) difundía unos "Mensajes de Jesucristo" que según ella recibía del mismo Jesucristo. El arzobispo primado, cardenal Miguel Darío Miranda, le prohibió publicar la revista y se negó a aceptarla a ella y a su "Obra" en el arzobispado de México.[162] Seguramente debido a las anteriores presiones, después de algunos años decidió trasladarse a Puruarán. Allí, alrededor de un culto reciente relativo a unas supuestas apariciones de la Virgen en una ermita, Mary Conzuló consolidó su posición de manera notable, gracias al apoyo del párroco integrista del lugar, Nabor Cárdenas. Dichas apariciones fueron tempranamente declaradas falsas por el obispo de Tacámbaro, José Abraham Martínez, las que describió como "fruto de mentes que padecen alucinaciones y anhelos de cosas sobrenaturales".[163] Además, el obispo declaró que el principal propagador de este engaño era el párroco del lugar, a quien se le había amonestado en repetidas veces:

> Se le prohibió seguir hablando de esas cosas que desde el principio tuvieron todos los visos de falsedad. Desafortunadamente ha desobedecido. No ha querido dar crédito a los diversos documentos que hemos dado al respecto […] Desde el mes de mayo de 1974 ha dejado de ser párroco de Puruarán y se le privó, verbalmente, de sus facultades ministeriales y se le invitó a que tomara unas vacaciones fuera de la Diócesis, pues pensábamos que un descanso podría aliviarlo de la paranoia que padece.[164]

Monseñor Martínez procedía en seguida, tomando en cuenta la actitud obstinada del párroco Cárdenas, a declarar el rompimiento de la comunión entre sacerdote y obispo y la suspensión *A Divinis,* negándole igualmente licencia para permanecer en la diócesis

“por el daño que su presencia causa a la disciplina y a la integridad de la fe del pueblo de Dios”.[165]

Pese a lo anterior, el cura permaneció en el lugar, apoyado por las seguidoras de la “vidente” Mary Conzuló y un creciente aparato destinado a controlar el culto a las apariciones de Puruarán. Así, a finales de la década, el lugar ya había sido rebautizado “Nueva Jerusalén” e inquietaba lo suficiente al episcopado nacional como para que varios obispos de diversas localidades del centro del país, incluyendo al arzobispo de México, condenaran abiertamente lo que ellos calificaban como nueva secta, prohibiendo las peregrinaciones al lugar, cada vez mayores y provenientes de lugares más lejanos.[166]

El caso de Puruarán o “Nueva Jerusalén” es interesante desde varios puntos de vista. Obviamente, requiere un estudio aparte, que examine todas las implicaciones que tiene en el plano social, político y religioso.[167] Sin embargo, aquí nos interesa resaltar la conexión entre formas de religiosidad popular y movimientos integristas, lo cual aparece aún de manera más clara que en los otros casos mencionados. Por otra parte, también es notoria la actitud rígida de las autoridades eclesiásticas delante de este tipo de fenómenos, lo cual contrasta con la imagen que se da de la jerarquía eclesial mexicana. Esto se debe quizá a la influencia de los analistas de la corriente “progresista”, que en su lucha contra la jerarquía han hecho hincapié en los ataques que recibieron del episcopado, olvidando completamente que la posición hacia las otras corrientes fue en ocasiones mucho más inflexible. Quedan algunas preguntas sin responder, como por ejemplo el papel de las autoridades locales en el desarrollo de esta comunidad religiosa, las cuestiones materiales alrededor del culto, el tipo de gente que peregrina al lugar, las regiones de origen, la estructura interna y los objetivos religiosos del grupo, la misma categorización de secta, etc. En espera de un análisis más detallado, baste aquí señalar el creciente abismo entre las tesis integristas y las sostenidas por la gran mayoría del episcopado, a medida que las normas conciliares fueron introducidas en el país.

Otro ejemplo de este enfrentamiento es el ocurrido en la población de Ojitlán, Oax., entre misioneros combonianos y grupos de poder locales.

La zona indígena chinanteca de Tuxtepex, Oax., donde se localiza el poblado de Ojitlán, está desde hace algunas décadas bajo el cuidado pastoral de los Padres Misioneros del Sagrado Corazón (combonianos). Éstos, siguiendo una labor evangelizadora entre los indígenas de la localidad, fortalecieron la actividad pastoral destinada no sólo a los aspectos puramente litúrgicos, sino a los cívicos y sociales. Dichas actividades chocaron sin embargo con los intereses de los grupos de poder locales, tanto civiles como religiosos.[168]

Desde 1975 se formó una Asociación Católica, sin autorización del párroco ni del obispo, la cual acusó a los combonianos de “propagar la religión evangelista protestante” porque éstos pregonaban la difusión de la Biblia Latinoamericana (católica, con aprobación eclesiástica). El grupo también acusaba a los religiosos de despreciar el culto a los santos y de exigir pláticas preparatorias para la recepción de los sacramentos. Había también un ingrediente de xenofobia, pues los miembros de la Asociación pedían el cambio del sacerdote comboniano, de origen italiano, por uno mexicano.[169]

En realidad, las acusaciones escondían otro problema: el grupo quejoso era el que, antes de la llegada de los sacerdotes, se encargaba de la organización de las fiestas religiosas. Como miembros de asociaciones católicas, se encargaban de colectar el dinero para las fiestas y —según los combonianos— lo utilizaban para prestar a altas tasas de interés. Los sacerdotes acusaban además a los miembros del grupo inconforme de ser en realidad "curanderos, hechiceros, adivinos, rezanderos, inmorales y venales", lo que significaba que la disputa respondía más bien a una lucha por el control del monopolio de los bienes de salvación.[170]

Otro grupo afectado directamente por la toma de conciencia de los indígenas de la región era el de los políticos locales, quienes veían disminuir no sólo su influencia entre los habitantes de la zona, sino las magras ganancias que podían extraer de sus puestos. Como lo expondrían claramente los religiosos combonianos, en tal sistema todos ganaban, menos los indígenas:

> La verdadera causa de todo lo que pasó fue nuestra actitud declaradamente evangelizadora. Los politiquillos, los vendedores de cerveza, los lideruchos veían en peligro sus intereses. Se aprovecharon de los ignorantes (curanderos, hechiceros, rezanderos, etc.) para poner un freno a nuestra labor. En realidad todo el lío se puso duro cuando la directora de la Escuela "Benito Juárez", nativa de Ojitlán, se dio cuenta del fuerte influjo que tenían entre el pueblo los catequistas. Dicha maestra, la Prof. Guadalupe Castro, diputada suplente, se ha dedicado a explotar siempre al pueblo, cobrando cuotas para la escuela, obligando a los papás de los indígenas a hacer fatigas, mientras los mestizos están exentos, organiza bailes en la escuela todos los sábados por la noche, etc. A propósito de los bailes, todos salen ganando: el presidente Municipal, las cervecerías, los policías, las autoridades judiciales (seguido hay muertos), etc. Los únicos que pierden son los indígenas.[171]

Como consecuencia de la creciente tensión entre los grupos integristas y los que apoyaban a los religiosos combonianos, el 24 de octubre de 1976 una turba enfurecida agredió en el templo de Ojitlán a los mencionados religiosos, así como a otros sacerdotes y al recién nombrado arzobispo de Oaxaca, Bartolomé Carrasco, mientras se celebraba una misa. Como dato relevante, algunos miembros del grupo integrista utilizaron el altoparlante del municipio para incitar a sus seguidores a irrumpir en el templo parroquial. Sólo la intervención de los fieles asistentes a la misa impidió que se lamentaran hechos más graves. De cualquier manera, debido a la profanación del templo, el arzobispo decidió cerrarlo al culto hasta que no fuese *purificado*.[172]

El incidente de Ojitlán era quizá el más grave de su tipo en la historia eclesial mexicana. Hasta ese momento los grupos tradicionalistas no habían atacado directamente a ningún miembro de la jerarquía. Pese a todo, para quitarle uno de sus argumentos al grupo integrista, el arzobispo de Oaxaca permitió a principios de 1977 la reapertura del templo por otro religioso mexicano, también comboniano, llamado Francisco Díaz. Esto no impidió al grupo encabezado por el rezandero Roberto Ronquillo (a quien luego sucedería su hijo Pedro) apoderarse del templo a fines del mismo año. Desalojado por las autoridades en diciembre de 1979, el grupo de Ronquillo volvió a apoderarse del templo en febrero de 1980.[173] En esa tarea, los tradicionalistas comenzaron a ser apoyados desde 1979 por el sacerdote Esteban Camacho, por lo que el arzobispo de Oaxaca lo suspendió *A divinis* en diciembre de ese año.[174]

La existencia de este conflicto en la pequeña población de Ojitlán hubiera quizá permanecido oculta, por lo menos para la prensa nacional, de no ser porque en enero de 1981 la visitó monseñor Marcel Lefebvre. En efecto, el 7 de enero de ese año, Lefebvre hizo su entrada solemne a Ojitlán y durante más de tres días bautizó, confirmó y celebró misa siguiendo el antiguo rito católico.[175] Después intentó hacer lo mismo en otros lugares, aunque al parecer con mucho menos éxito. Por su parte, el episcopado mexicano permaneció relativamente tranquilo ante la inesperada visita. Sólo hicieron declaraciones breves el secretario general del episcopado, el delegado apostólico y algunos obispos, todos condenando la visita. La única declaración altisonante fue la del obispo auxiliar de Guadalajara, Antonio Sahagún, quien opinó que las autoridades no debieron haber permitido el ingreso de Lefebvre al país y pidió su expulsión.[176] En realidad, el episcopado ya había hecho declaraciones al respecto en 1977, cuando, con motivo de conjeturas sobre la visita de Lefebvre a México, había emitido un comunicado poniendo en guardia a los fieles.[177] Meses antes, el episcopado mexicano había publicado otro documento en el cual deploraba la actitud del ex obispo de Tulle, declarando al mismo tiempo su adhesión a los documentos conciliares y al papa.[178]

Por otro lado, la visita de Lefebvre a México contribuye a esclarecer algunas cuestiones relativas a la acción de los grupos integristas en México. En primer lugar, prueba la existencia de nexos internacionales con otras agrupaciones de corte tradicionalista. En el caso de Ojitlán, es probable que el enlace haya sido establecido por medio del sacerdote suspendido, Esteban Camacho.

En segundo lugar, el viaje demostró que no hay un solo movimiento tradicionalista en México y que, por el contrario, las diversas corrientes integristas están muy divididas entre sí. Prueba de ello es el boletín de prensa emitido por la Asociación de Sacerdotes y Religiosos San Pío X, ante los rumores de una posible visita a México de Lefebvre en 1977. La Asociación marcó sus diferencias y oposición a monseñor Lefebvre y se declaró fiel al papa Paulo VI y a los obispos en comunión con él.[179] Otras organizaciones tradicionalistas que establecieron sus diferencias con monseñor Lefebvre fueron la Unión Nacional Sinarquista, la Unión Católica Trento, e incluso entusiastas anteriores del ex obispo de Tulle, como Antonio Rius Facius.[180]

Lo anterior deja ver de manera clara la necesidad de diferenciar los distintos movimientos integristas, pues si bien todos los grupos cismáticos son de corte tradicionalista, no todos los movimientos integristas son cismáticos. En otras palabras, el grado de fidelidad a la Santa Sede y a los obispos del país varía según las circunstancias locales y temporales. De ahí también la importancia de la represión o negociación de la jerarquía en contra de los grupos mencionados, pues de la sutileza con que se maneje la separación depende en gran medida la integración o marginación definitiva de estos grupos.

Por otro lado, también es claro que existe una relación estrecha entre ciertos tipos de religiosidad popular y las agrupaciones tradicionalistas o integristas; nexo que se refuerza en algunos casos por la colaboración de caciques o autoridades locales, generalmente afectados por la eventual labor concientizadora de algunos miembros de la Iglesia

católica.

Por último, el conflicto entre la jerarquía y los integristas muestra que la cuestión de las relaciones Estado-Iglesia se da en varios niveles, no todos los cuales coinciden necesariamente entre sí. Desde ese punto de vista, el análisis de estos conflictos intraeclesiales permite apreciar la complejidad de las relaciones entre poder local, central, civil y religioso.

2. *Los progresistas*

De igual manera que con los grupos integristas, el caso del movimiento progresista dentro de la misma Iglesia requiere un análisis diferenciado de las distintas corrientes que lo componen. Asimismo, la compleja relación establecida entre autoridades locales, federales, jerarquía católica y grupos progresistas hace indispensable una mínima reflexión sobre los mecanismos de control e integración ejercidos por el episcopado. Por otro lado, la mayor parte de los estudios hechos hasta ahora sobre la Iglesia católica en México se han concentrado en el problema de las relaciones entre miembros o grupos de la corriente progresista y el grueso del episcopado. En consecuencia, no regresaremos en este apartado más que marginalmente sobre la cuestión, sino que se tratarán de esclarecer los mecanismos de represión y negociación entre ambas corrientes. Lo anterior debería permitir establecer un panorama más claro del resultado de ese conflicto, en términos ideológicos y doctrinales.

Es necesario aclarar por lo tanto que el término “progresista” agrupa una serie de concepciones extremadamente diversas en el seno de la Iglesia. Si bien existe un denominador común, que es el de un acercamiento con las clases populares, las posiciones que se agrupan bajo ese rubro varían desde las abiertamente filo-marxistas hasta las populistas, pasando por aquellos que dicen estar en favor de un socialismo humanitario. Incluso entre los miembros del episcopado mexicano que se incluyen en esta corriente aparecen concepciones teóricas, ideológicas y doctrinales muy diferentes. Cabe por lo tanto hablar, como en el caso de los integristas, de una red de grupos progresistas, aunque con concepciones no siempre coincidentes.

Otra cuestión que vale la pena mencionar es que, a diferencia de los grupos integristas, las diversas corrientes progresistas nunca tuvieron tendencias cismáticas. Sin embargo, quizá fue ésta una de las razones por las que la mayoría de la jerarquía reaccionó duramente contra estos grupos: en la medida en que pretendía mantenerse dentro de la estructura eclesial, el enfrentamiento se hacía más difícil y la lucha menos clara. La labor de estos grupos comenzó a ser vista durante estos años como un quintacolumnismo en la Iglesia, por tanto más difícil de controlar que un movimiento localizado, como era el caso de los tradicionalistas.

Por otro lado, el debate sobre la teología de la liberación trasciende el marco nacional y se prolonga por lo menos hasta la *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération,* del 22 de marzo de 1986.[181] Sin embargo, en México, durante los años setenta el

enfrentamiento entre las diversas corrientes llegó a un nivel tal que incluso prelados con reputación de moderados adoptaron posiciones intolerantes frente a las corrientes progresistas y las confundieron a todas con la teología de la liberación. Tal fue el caso del cardenal Salazar, arzobispo de Guadalajara, quien en 1978, siendo presidente de la CEM, pronunció ante el Comité Episcopal un discurso abiertamente condenatorio de la teología de la liberación. En referencia al rechazo generalizado del documento preparatorio para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, Salazar afirmó en un tono poco acostumbrado que no se había tratado de simples observaciones particulares, “sino del rechazo total condicionándolo a ideologías irreconciliables con el Evangelio y actitudes pastorales ajenas a la misión confiada por Cristo a su Iglesia […]”. Luego afirmó que una división en el pueblo cristiano, derivada por razones ideológicas, podría originar un verdadero cisma dentro de la Iglesia, “análogo al padecido en los principios de la era moderna”, y un quebrantamiento de la unidad cristiana con dolorosas repercusiones en todos los sectores de la vida y con riesgos graves de fanatismos “que podrían constituir a este continente en situación grave aun de guerra religiosa”. El cardenal Salazar sostenía que el fenómeno de resistencia a la autoridad magisterial litúrgica y disciplinaria dentro de la Iglesia había surgido dentro de niveles “intelectuales” y había tomado como bandera al pueblo oprimido. Después, el arzobispo de Guadalajara, agregó:

> Creo que, sin exagerar, existe una verdadera conjura internacional frente a la cual hemos de tomar decisiones precisas y concretas en estrecha solidaridad con la Sede Apostólica […].
>
> Las actitudes tibias y expectantes, las indecisiones, las lentitudes, las esperas, al parecer prudentes, han hecho crecer algo que ha entrado muy adentro a la Iglesia y que nos lleva a pensar también en otros momentos surgidos ya en la historia eclesial, como fue el movimiento Modernista, que afloró en toda su magnitud bajo el pontificado de Su Santidad Pío X.[182]

La condena de la teología de la liberación (en ese momento todavía se le trataba en singular), así como de las corrientes progresistas, no era nueva. Ya desde los primeros años de la década, como se ha visto en el capítulo anterior, una buena parte del episcopado se había concentrado en criticar el radicalismo de ciertos grupos y en especial su acercamiento al marxismo. Más novedosa era, por lo menos en el caso del cardenal Salazar, la comparación de la teología de la liberación con el movimiento modernista, condenado a principios de siglo por Pío X.[183] La comparación —insistimos— no era inocente, pues tendía a satisfacer a los grupos católicos conservadores, enemigos acérrimos del modernismo. Mostraba a su vez, de manera evidente, la permanencia de un pensamiento integral e intransigente dentro de la Iglesia mexicana, a pesar de la supuesta influencia moderadora del Concilio Vaticano II. Es este pensamiento integral (una concepción global del ser católico que no separa lo social de lo religioso) e intransigente (el catolicismo integral como alternativa frente a las otras grandes doctrinas de la sociedad), el que hay que “rastrear” a lo largo de la crítica doctrinal de la jerarquía a la corriente progresista.

Como se ha dicho antes, esta crítica comenzó a intensificarse desde los primeros años de la década, pero no llegó a su punto máximo sino hasta finales de la misma,

alcanzándose posteriormente una cierta tregua en el ámbito latinoamericano, en la Conferencia de Puebla.

En el caso de México, desde 1973 el episcopado se concentró en gran parte en controlar el discurso y la práctica radicales, especialmente entre los sacerdotes. Por eso algunos de los miembros de la corriente progresista catalogaron el periodo entre 1973 y 1976 como "la contraofensiva derechista".[184] Al respecto, la información aquí proporcionada acerca de la actitud de la jerarquía frente al movimiento integrista debería bastar por sí sola para matizar dicha visión, lo cual no significa que en realidad el episcopado no haya lanzado una ofensiva para retomar el control de las corrientes que juzgaba desviacionistas, sino solamente que no eran las progresistas las únicas afectadas.

El enemigo número uno de los progresistas era sin lugar a dudas monseñor Alfonso López Trujillo, secretario general del Celam desde 1972. Según los miembros de dicha corriente, fue este obispo colombiano el organizador de la campaña represiva contra la teología de la liberación de alcance latinoamericano. Es difícil saber si López Trujillo fue el factor esencial en dicha campaña o simplemente un representante de una corriente mayoritaria en el episcopado latinoamericano, la cual decidió actuar contra ciertas interpretaciones a su parecer abusivas del Evangelio. Lo cierto es que bajo su dirección se llevó a cabo el mismo "recentramiento" que paralelamente estaba intentando el episcopado mexicano.

En marzo de 1974, por ejemplo, el Departamento de Acción Social del Celam efectuó un encuentro titulado "Cristianismo e ideología en América Latina a la luz de la *Octogesima adveniens*". En las reflexiones y conclusiones publicadas, se afirmaba que en América Latina "lejos de vivirse una época de muerte de las ideologías, éstas tienen vitalidad en grupos minoritarios".[185] Se reconocía también la existencia de "tensiones polarizadas por grupos extremistas", mencionándose tanto a progresistas como a integristas.[186] Por último, el documento expresaba la necesidad de mantenerse fiel a los compromisos episcopales de Medellín "especialmente en lo que se refiere a su predilección por los pobres y a su compromiso liberador".[187] Quedaba por supuesto en la ambigüedad la cuestión de lo que cada episcopado entendía por "compromiso liberador". Sin embargo, sin dejar de tomar en cuenta este punto esencial, puede decirse que la acción del episcopado mexicano se dirigió en gran parte en la misma dirección que la del Celam durante el periodo mencionado.

Por otra parte, no debería menospreciarse un hecho evidente: las consecuencias prácticas de dicha condena no pueden restringirse únicamente a un asunto intraeclesial. En ocasiones la posición de la jerarquía fue en verdad incómoda, pues sólo por el hecho de haber ya reprobado la acción de un determinado sacerdote o grupo progresista, aparecía como cómplice de la represión ejercida por el gobierno o por caciques locales. Por esta misma razón, la clave del apoyo episcopal y, en consecuencia, de la respuesta eclesial frente a los ataques del exterior, se sitúa en el grado de fidelidad y acuerdo existente entre los sacerdotes o seglares y el obispo local. Lo anterior explica el porqué de los insistentes llamados de la jerarquía a mantener la unidad alrededor de sus obispos.

En su primer mensaje como obispo de Papantla (diócesis en la que permanecería

poco tiempo por su nombramiento como secretario general de la CEM), monseñor Alamilla afirmaba a los religiosos de su diócesis que "nadie puede hacer una pastoral que no sea la del Obispo".[188] Por otra parte, en relación con el gobierno de la diócesis, monseñor Alamilla reiteraba la necesidad del diálogo y de una acción conjunta entre obispo y presbíteros, sin lo cual nada se haría en la diócesis. Por el contrario se estaría desunido "cuando alguien quiere hacer 'su pastoral', [y] es indiferente a lo acordado en el Consejo Presbiterial".[189] En suma, puede decirse que el objetivo central de una buena parte del episcopado era reconstruir la unidad, por supuesto alrededor de la concepción intransigente de la doctrina católica. La represión o la condena eran más bien el resultado de esta búsqueda.

Este esfuerzo por controlar las desviaciones doctrinales fue hecho incluso por prelados con una relativa reputación progresista, lo que prueba que en esa cuestión los mismos obispos tenían un menor margen de maniobra. Así, en 1975 el obispo de Ciudad Juárez, Manuel Talamás, publicó una circular dirigida especialmente a sus presbíteros, para corregir algunas desviaciones en materia doctrinal.

Monseñor Talamás daba algunos ejemplos de las razones de su circular, pues algunos fieles habían manifestado "su justo extrañamiento de que hay sacerdotes que ni mencionan a Cristo cuando hablan de justicia, mientras que no dejan de mencionar a Marx y al Che Guevara".[190] El obispo de Ciudad Juárez condenaba particularmente el hecho de que algunos sacerdotes pretendieran "dar la impresión de que coincidimos con los marxistas, a quienes alabamos sin distinguir, con el peligro de verdadera desorientación del pueblo".[191] En consecuencia, monseñor Talamás elaboraba una serie de directrices, que pueden catalogarse como una síntesis de la posición integral-intransigente, mayoritaria en el episcopado mexicano.

Para comenzar, el prelado de Ciudad Juárez pedía, en relación con las nuevas tesis teológicas, que "nadie las incorpore a su predicación y enseñanza al pueblo, sin haberlas planteado a éste su servidor y al presbiterio".[192] Después, monseñor Talamás pedía a sus presbíteros evitar dos defectos: *1)* no convertirse en acusadores públicos de personas o grupos en bloque, y *2)* no hacer de la justicia casi la única urgencia del Evangelio. El prelado insistía además en que, al sentirse comprometidos a promover la justicia, los sacerdotes no debían hacerlo "en términos iguales a los materialistas y ateos". Talamás insistía en que "la justicia cristiana es mucho más amplia, más radical, tiene raíces más profundas". Pedía que, al insistir en este tipo de justicia, "si hablamos de la manera conveniente, nunca se nos confundirá con un marxista. Y nosotros mismos hemos de insistir al pueblo de esta distinción".[193]

Por último, monseñor Talamás pedía a sus sacerdotes abstenerse de inculcar, tanto en sus homilías como en sus instrucciones presacramentales, "un determinado sistema político, económico o social, como único aceptable".[194] El papel de la Iglesia debía ser, en lo que corresponde a la justicia, "en urgir la observancia de todas las exigencias de justicia que deberá satisfacer cualquier sistema que se pretenda realizar".[195]

Por supuesto, la posición del obispo de Ciudad Juárez era de las más conciliadoras respecto a los miembros de la corriente progresista. Había otros, como el obispo de

Tlalnepantla, que no dudaban en llamar “lobos rapaces vestidos con piel de oveja” a los sacerdotes que a su parecer desorientaban a los fieles y sembraban confusión en las filas católicas.[196] Otros tenían también una posición más rígida en lo relativo a la conducción de la pastoral de la diócesis. Por ejemplo, el arzobispo de Durango, quien sostenía que el pueblo no debía presionar al obispo ni cuestionar sus decisiones, sino “mostrar confianza y sumisión al que en nombre de Cristo preside su camino hacia Dios”. En cuanto a los sacerdotes, en los casos en que los fieles cuestionasen una decisión del prelado, monseñor Aviña sostenía que “su principal obligación es obedecer la voluntad de Dios manifestada por su obispo”.[197] Sin embargo, puede decirse que dichas opiniones eran equilibradas en el episcopado por las posiciones más conciliadoras de los obispos como Alamilla, Talamás, Robles, Obeso, etc., quienes reconocían la necesidad de intensificar el diálogo y aceptar mayor influencia de presbíteros y de seglares.

En la práctica, la posición de la mayor parte del episcopado era más bien incómoda, pues el margen de maniobra frente a las “desviaciones” doctrinales era relativamente pequeño, por las características de la misma estructura eclesial.

El caso más conocido de disidencia en la Iglesia en México es el de monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca hasta 1982, año en que presentó su renuncia al cumplir 75 años de edad. Méndez Arceo comenzó a distinguirse de la mayoría del episcopado desde mediados de los años sesenta, cuando tuvo problemas por los casos de Lemercier e Illich. Posteriormente, monseñor Méndez Arceo hizo suyas muchas de las tesis de la teología de la liberación y progresivamente comenzó a hacer declaraciones en favor de un “socialismo democrático participativo” y de un diálogo entre cristianos y marxistas.[198] Su participación en la reunión de Cristianos por el Socialismo (siendo el único obispo) agravó la desconfianza de los sectores más conservadores en la Curia Romana y en la Iglesia de México.

El margen de tolerancia a partir de ese momento comenzó a ser menor, lo cual sin embargo no afectó mayormente la posición del obispo de Cuernavaca, quien continuó expresándose en favor de las causas populares y del socialismo. La consecuencia fue un creciente aislamiento de Méndez Arceo en el ámbito episcopal e incluso era objeto de duros ataques por parte de la CTM y de organizaciones empresariales.[199]

Durante el incidente de Riobamba, el episcopado nacional, como se ha visto, reaccionó tardíamente y quizá lo hizo sólo porque también estaban involucrados otros dos pastores mexicanos. Lejos se estaba ya de la defensa que hizo Corripio de Méndez Arceo en 1968 por los ataques de que había sido objeto (véase capítulo anterior). En consecuencia, cuando monseñor Méndez Arceo declaró en La Habana que la Iglesia debía dialogar con los marxistas e incluso utilizar su discurso teórico como en otro tiempo usó el aristotelismo, la reacción no se hizo esperar. La cuestión se agravó además porque un reportero de *Excélsior* citó equivocadamente la homilía del 19 de febrero de Méndez Arceo. El obispo de Cuernavaca sostuvo que “es evidente que la transformación del mundo moderno no podrá obtenerse sin el discurso marxista” y el reportero transcribió: “es evidente que la realización del reino de Dios en el mundo moderno no podrá obtenerse sin el pensamiento marxista”.[200]

Los miembros del Consejo de Presidencia de la CEM aprovecharon la ocasión y, sin preocuparse por verificar la versión periodística, lanzaron una clara reprobación de Méndez Arceo. En alusión a la declaración aparecida en *Excélsior* (reproducida en *Proceso*), el Consejo de Presidencia del episcopado sostuvo entre otras cosas "que hay sistemas, como el marxismo, que tienen una visión del hombre, de la historia y de la sociedad incompatible con la fe cristiana".[201] Monseñor Méndez Arceo comentó en una posterior entrevista que lamentaba la declaración del Consejo de Presidencia por el deterioro del lenguaje episcopal y luego afirmaba que eso habría de reforzar a los integristas, lo que demostraba que de alguna manera los obispos lograron el efecto deseado.[202] Otros vieron en ello la intervención de monseñor López Trujillo, en esos momentos en México. También se conjeturó sobre la declaración como una maniobra para aislar a Méndez Arceo del episcopado y evitar que fuese elegido participante a la Conferencia de Puebla.[203] Sea como fuere, lo cierto es que en efecto el obispo de Cuernavaca no fue elegido entre los miembros que representaron al episcopado mexicano, lo cual muestra su creciente aislamiento, por lo menos en el territorio nacional.

En comparación con el caso de Méndez Arceo, otro ejemplo interesante en el seno de la corriente progresista es la del obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz. Existen algunas diferencias que explican una mayor flexibilidad y capacidad de negociación de este prelado ante el resto de la jerarquía. En primer lugar, monseñor Ruiz tiene una práctica pastoral ligada a una zona eminentemente indígena, con muchos problemas de injusticia, explotación y lucha diaria contra los caciques locales. Es decir, el obispo nutre su posición de una experiencia cotidiana, más que de una reflexión teórica. En segundo, el obispo de San Cristóbal no defiende un acercamiento con las tesis marxistas, aunque tampoco objeta la coincidencia con éstas "en algunos aspectos de la búsqueda por la justicia".[204] Por último, monseñor Ruiz es del tipo de obispos que, en un momento dado de la disputa entre las diversas corrientes eclesiales, se percataron de la necesidad de efectuar una tregua, restablecer la unidad eclesial y trabajar en el ámbito diocesano en contra de las injusticias sociales, es decir, en la sociedad y no en la Iglesia. En suma, se puede decir que mientras que Méndez Arceo se ve a sí mismo primordialmente como una persona libre (no liberal), monseñor Ruiz hace su pastoral a partir de una concepción "progresista", pero en el marco del magisterio eclesial, sobre todo el de Medellín.

Al regresar de Riobamba, después del incidente con los militares ecuatorianos, monseñor Ruiz sacaba por lo menos la conclusión de que estaban haciendo involuntariamente el juego de los que querían ver a la Iglesia con luchas internas, "mientras que la verdadera problemática no aparece y en esta forma cobra más fuerza una opresión en el continente".[205]

Esta posición explica en gran medida la diferencia de actitud del episcopado mexicano y del delegado apostólico frente a monseñor Ruiz, especialmente en el momento en que tuvo que enfrentar la creciente represión proveniente tanto de las autoridades locales como de los caciques de la zona e incluso de los grupos paramilitares de los países vecinos. Se habló incluso de presiones para que el obispo de San Cristóbal fuese

trasladado a otra sede, que los dirigentes episcopales y el delegado papal rechazaron.

Así pues, el proceso de condena o aceptación de los grupos o personalidades progresistas tuvo efecto de manera variable. En algunos casos, lo que sucedió fue el establecimiento de una tregua o acuerdo con el fin de trabajar por intereses comunes y dejar aparte las diferencias. En otros, los prelados o sacerdotes prefirieron continuar su lucha de manera individual, siendo paulatinamente marginados por la institución. De cualquier manera, el examen de los casos particulares demuestra que las nociones de progresismo, integrismo o intransigentismo son borrosas y difíciles de definir. ¿Cómo catalogar por ejemplo al obispo Samuel Ruiz?

Por otro lado, estos ejemplos muestran que la cuestión de la libertad de acción dentro del sistema católico no se plantea como una disyuntiva entre pertenencia o exclusión de la institución, sino como una búsqueda permanente para encontrar espacios de libertad en un sistema limitativo. De ahí la importancia de saber utilizar esos espacios de libertad, y al mismo tiempo no ser excluidos de ella.

Lo anterior plantea el problema del margen de maniobra de los diferentes miembros. Hasta ahora se ha tratado el caso de dos prelados, los cuales tienen una posición predominante en la estructura eclesial. En el caso de los presbíteros o de organizaciones seglares, este margen de maniobra disminuye muchísimo y la marginación como resultado de una condena tiene un peso más significativo.

Un caso ilustrativo de este tipo de enfrentamiento lo proporciona el Secretariado Social Mexicano. Como se ha visto en el capítulo anterior, desde 1969 las relaciones entre el SSM y el episcopado se habían deteriorado hasta llegar a la descalificación del primero por parte del episcopado como su órgano oficial, dejándole solamente el estatuto de institución eclesial.[206] En su informe relativo a las actividades de 1974, presentado ante la Asamblea General, el Consejo Directivo del SSM anunciaba que las relaciones con el episcopado habían sido "frías y distantes", a pesar de ciertos contactos con la Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS).[207] El mismo presidente de dicha comisión había informado a los dirigentes del SSM que una eventual colaboración de este organismo con el episcopado "tendría que vencer la resistencia o desaprobación de un considerable número de obispos".[208] Por lo demás, los miembros del Consejo Directivo del SSM no se hacían ilusiones al respecto, pues sabían que en el esquema de trabajo de la CEPS para el periodo 1973-1976 se anotaba que "es preciso prever que no se contará, en general, con la colaboración del SSM, ni con la de los Secretariados o grupos interesados que sigan su línea".[209] Además, en febrero de 1974, por órdenes del cardenal Miranda (arzobispo de México) se le había retirado a los miembros del SSM la capellanía de un templo que administraban desde hacía algunos años.[210] Así, los golpes más duros se centraron en la cuestión económica. Por un lado, los integrantes del SSM se verían obligados por un tiempo a abandonar el edificio que ocupaban, cuya propiedad no era reconocida por el episcopado. Por el otro, los dirigentes del episcopado atacaron las bases de financiamiento usuales del SSM, es decir, las fundaciones católicas internacionales, especialmente la alemana Misereor. Al decir de los dirigentes del SSM, se había difundido "una especie de condena del Episcopado al SSM", particularmente en los

altos niveles del Vaticano, el cual, instado, habría solicitado a Misereor no se le ayudara más en proyectos de desarrollo provenientes del SSM o de instituciones afines al mismo. Como consecuencia, "toda tramitación de apoyos económicos con 'Misereor' quedó congelada".[211]

Lo anterior, aunque no modificó la posición ideológica de los miembros del SSM, sí los obligó a disminuir sus actividades, ya que necesitaban responder a las necesidades diarias de la organización. Pese a la ayuda de otras organizaciones internacionales y la intervención en su favor ante Misereor por parte de algunos obispos, como Samuel Ruiz o Adalberto Almeida, el mismo presidente del Consejo Directivo admitiría que "el bloqueo de ayudas económicas del exterior, ya señalado, puso en crisis la relativa estabilidad del SSM".[212]

A pesar de todo, no se podría decir que el episcopado estuviese buscando la desaparición del SSM, aunque llegó a considerar su estatuto de institución eclesial. En 1974, la asamblea de obispos decidió reconocer la propiedad del SSM del inmueble en cuestión y de apoyar el traspaso jurídico en su favor.[213] Después de haber conseguido el debilitamiento económico del SSM, el episcopado adoptaba una actitud "de diálogo", conducente a la aclaración del conflicto y eventualmente al establecimiento de las bases para una posterior cooperación. Sin embargo, los dirigentes del episcopado hacían ver con toda claridad que podían utilizar mayores medidas coercitivas si el SSM persistía en poner en entredicho la autoridad eclesial. En su Asamblea Plenaria de abril de 1977 el episcopado trató de manera muy crítica el punto relativo al SSM:

> La revista *Contacto,* medio de difusión de los criterios del SSM, desde hace algún tiempo ha venido publicando estudios y artículos que los Señores Obispos consideraron que no estaban muy de acuerdo con los principios de la doctrina social de la Iglesia. Principalmente el número de diciembre de 1975 publicó un Editorial en el que se hacía una dura crítica a la estructura actual de la Iglesia. Esto, sumado a varias quejas contra las conferencias dictadas por los integrantes actuales del Secretariado Social, hicieron pensar a los Señores Obispos sobre la oportunidad de seguir reconociendo el carácter de "grupo eclesial" al SSM.[214]

Pese a todo, el episcopado reconocía "que en tales grupos puede haber recta intención y deseo de hacer el bien", por lo cual se había nombrado una comisión especial integrada por los obispos Jorge Martínez y Sergio Obeso. El episcopado pretendía mostrar de esa manera "que antes de tomar cualquier decisión que pudiera considerarse tajante, está dispuesto y busca el diálogo con estos grupos".[215] Lo anterior, que era una amenaza evidente, no llegó a ponerse en práctica. Los miembros del SSM comenzaron a moderar el tono de sus críticas y sobre todo se concentraron en extender su labor en el pueblo, dejando de lado el conflicto con la jerarquía. Evidentemente, los miembros del SSM se dieron cuenta de que el camino del enfrentamiento directo con la jerarquía no los estaba conduciendo más que a un desgaste innecesario y quizá a la desaparición del organismo. Se estableció entonces una tregua implícita, mediante la cual el SSM podía continuar manteniendo una línea crítica, siempre y cuando no afectase directamente la estructura eclesial, sobre todo la relativa a la autoridad del magisterio episcopal.

Casos muy distintos fueron los de los sacerdotes y seglares envueltos en movimientos populares de manera individual o con escaso apoyo institucional, como los del padre

Batarse o los sacerdotes asesinados Rodolfo Aguilar y Rodolfo Escamilla. No regresaremos aquí sobre los detalles de dichos casos, los cuales han sido ya ampliamente tratados por otros. Sólo insistiremos en una cuestión que nos parece importante resaltar: la comunión o la divergencia de dichos sacerdotes con sus obispos.

En el caso del padre José Batarse, su acción estaba ligada a la constitución de una organización de colonos en los suburbios de Torreón, Coah., desde los primeros años de la década de los setenta. Las invasiones de tierras que se sucedieron en los últimos meses del gobierno de Echeverría también tuvieron lugar en esa localidad. En el mes de octubre de 1976, alrededor de 600 campesinos, al parecer apoyados por el Partido Popular Socialista (PPS), invadieron predios en 13 colonias de Torreón. La fuerza pública culpó a las organizaciones independientes y detuvo a 30 personas, entre ellas al sacerdote Benigno Martínez. También se giró orden de aprehensión en contra de otros cuatro sacerdotes que participaban en proyectos populares, entre ellos el padre Batarse.[216] Este último fue señalado como uno de los dirigentes principales de la organización. Por esa razón, el obispo de Torreón llegó a un acuerdo con las autoridades estatales, mediante el cual se prometía la liberación de todos los detenidos a cambio de la salida del padre Batarse de la diócesis. Los colonos organizados repudiaron el acuerdo, se trasladaron al aeropuerto e impidieron que el sacerdote saliera de la entidad, llevándolo de nuevo a su parroquia. El obispo de Torreón, monseñor Fernando Romo, aunque apoyaba la labor del padre Batarse, también se percataba de la influencia ejercida por los miembros de las organizaciones populares, los cuales le decían a Batarse "que salir por obediencia al obispo era traicionar y defraudar al pueblo […]". El obispo Romo había podido comprobar "las presiones fortísimas y persistentes con que se le exigía desobedecer la orden del obispo".[217]

Por las razones anteriores, monseñor Romo insistió en su decisión de hacer salir al padre Batarse de la localidad y al mismo tiempo recordó a los fieles que la obediencia del sacerdote se debía en primera instancia a los obispos y no al pueblo. El obispo de Torreón negó la idea de dos Iglesias y por lo tanto dos fidelidades: "No hay dos Iglesias, la del Obispo y la del pueblo; la Iglesia es una y en ella el Señor encomendó a Pedro y a sus Apóstoles y en ellos al papa y a sus Obispos".[218]

Finalmente, los colonos "devolvieron" al sacerdote, quien salió durante unos meses de la diócesis; sólo para regresar y ser nuevamente perseguido y encarcelado por las autoridades locales bajo cargos falsos. Al parecer, por presiones de la Secretaría de Gobernación y del obispo de Torreón el padre Batarse fue puesto en libertad. Sin embargo, ante la hostilidad permanente de las autoridades locales el sacerdote sale nuevamente de la diócesis.[219]

El caso del padre Rodolfo Aguilar es parecido en muchos aspectos al del padre Batarse: ligas con movimientos de colonos, enfrentamiento con las autoridades del estado (Chihuahua), represión y amenazas constantes por parte de éstas, etc. Sin embargo, una cuestión hace la diferencia entre ambos casos: la desvinculación (rompimiento de la comunión, en lenguaje eclesial) entre el sacerdote y su obispo, en este caso monseñor Adalberto Almeida. En efecto, el arzobispo de Chihuahua había considerado que el joven

sacerdote establecía alianzas indiscriminadas con grupos que incitaban a la violencia, por lo cual había decidido retirarle el nombramiento de párroco de la colonia Nombre de Dios. Sin embargo, le permitió permanecer allí una vez que le había retirado el ministerio.[220] El 21 de marzo de 1977 Rodolfo Aguilar fue asesinado. ¿Hubiera sucedido esto si Rodolfo Aguilar hubiera estado todavía investido de su ministerio sacerdotal? ¿Tuvo responsabilidad por este crimen el arzobispo de Chihuahua en la medida que le retiró la protección institucional? Volveremos sobre esta cuestión después de analizar el caso del sacerdote Rodolfo Escamilla.

En el caso de Escamilla las circunstancias de su asesinato son menos claras. El padre Escamilla, a diferencia de Aguilar, era un viejo luchador en materia social. Miembro de la primera generación de seminaristas que estudió en Montezuma, Nuevo México, el padre Escamilla se había interesado desde su ordenación en 1944 en los aspectos sociales del apostolado.[221] En consecuencia, cuando fue asesinado el 27 de abril de 1977 (un mes después que el padre Aguilar), su experiencia era enorme, así como diversos sus conflictos con grupos de interés, de los cuales ya había recibido múltiples amenazas. El asesinato lo sorprendió, sin embargo, aislado incluso del SSM, institución en la que había colaborado durante muchos años. En efecto, cuando el SSM tuvo que abandonar el edificio que ocupaba y disminuir su actividad al mínimo por falta de recursos, el padre Escamilla optó por irse a vivir a una casa en una zona industrial, perdiendo cada vez más contacto, incluso con los miembros de dicho organismo.[222] Por otra parte, el arzobispo de Morelia, de quien dependía, le había dado "permiso indefinido" para ausentarse de la diócesis. Sin embargo, desde 1969 no tenía licencias ministeriales escritas del arzobispado de México porque el cardenal Miranda no lo quería en la diócesis. Entre 1969 y 1975 tenía licencia verbal por parte de uno de los vicarios generales, con conocimiento de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, pero siempre se le negaron las licencias ministeriales por escrito.[223] En suma, para todos los efectos prácticos, el padre Escamilla estaba desempeñando su labor sin tener ningún apoyo de la institución y sin la protección episcopal.

En todos los casos que se han mencionado, las organizaciones progresistas eclesiales protestaron enérgicamente por lo que consideraban una escalada en contra de los sectores de la Iglesia de avanzada. En efecto, a los ataques contra el padre Batarse en Torreón, desde octubre de 1976 y luego en mayo de 1977, se sumaron los asesinatos de Aguilar y de Escamilla, el allanamiento y saqueo de las oficinas de Cencos el 7 de julio de ese mismo año y el de la parroquia jesuita de Los Ángeles el 3 de septiembre de 1977, perpetrados estos últimos por diversos grupos policiales.[224] Lo más contradictorio era que esto se hacía al mismo tiempo que se anunciaba una reforma política destinada a dar participación a los partidos de izquierda y a otorgar una amnistía para algunos de los presos políticos.

La reacción episcopal ante los acontecimientos fue prácticamente nula. Salvo por las declaraciones de monseñores Almeida y Méndez Arceo,[225] sólo la Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS) emitió un comunicado débil, que más que condenar el asesinato de Escamilla ponía en guardia a los sacerdotes en conflicto con sus obispos. La Comisión

Episcopal de Pastoral Social y Caritas, reunida el 3 de mayo de 1977, lamentó profundamente el asesinato del presbítero Rodolfo Escamilla García y pidió a la autoridad competente llevar a término la investigación del caso. La Comisión agregó que este sacerdote "de acuerdo con sus propias convicciones y con sus propios criterios", había entregado gran parte de su vida al servicio de los pobres. Por último, la Comisión recomendaba vivamente a quienes se dedicaban a este tipo de trabajo pastoral, "que procuren mantener la comunión con la Iglesia local y, a través de ella, con la Iglesia Universal".[226]

El mensaje era bastante claro. La jerarquía advertía a los sacerdotes progresistas que si continuaban su lucha por la justicia social según sus propias convicciones y criterios se exponían a la represión y que la mejor manera de evitarlo era manteniendo la unidad con el obispo local, vínculo con las otras Iglesias en el plano nacional y mundial. Toda proporción guardada, la CEPS estaba reproduciendo la actitud que el episcopado había tenido 50 años atrás en relación con el movimiento cristero. Es decir, o bien el episcopado mantenía la pauta y el control de la protesta, o bien no se hacía responsable de la represión de un movimiento autónomo que ponía en duda la autoridad de la jerarquía.

Por supuesto, las organizaciones eclesiales progresistas pensaban que había otras maneras de evitar la represión. Una de ellas, que se generó en gran parte por los acontecimientos de 1977, fue la cooperación estrecha y solidaria entre todas las organizaciones eclesiales de corte progresista. Sin embargo, es probable que la represión de los primeros meses de 1977, más la que le seguiría intermitentemente los años siguientes, también haya contribuido a la concreción de la tregua entre los diversos sectores eclesiales, conscientes de la necesidad de presentarse unidos frente a un enemigo común.

3. *Los pentecostales católicos*

El movimiento pentecostal católico, también llamado Movimiento de Renovación Cristiana en el Espíritu Santo, adquirió tal importancia en la década de los años setenta en México que sería difícil pasarlo por alto, por lo menos por lo que representó en términos del establecimiento de una nueva variable que la jerarquía tuvo que tomar en cuenta. El análisis de este movimiento contribuye adicionalmente a demostrar que las relaciones que establece la jerarquía con lo que ella considera movimientos desviacionistas rebasan el esquema de progresismo-tradicionalismo en el seno de la Iglesia católica. Así, las relaciones entre las diversas corrientes doctrinales en la Iglesia tienen una complejidad mucho mayor, que aquí sólo alcanzaremos a sugerir.

El pentecostalismo "clásico" nació en los Estados Unidos alrededor del año 1900, como una rama separada del metodismo. Los grupos pentecostales subrayaban el fenómeno de "hablar lenguas" (glosolalia) como el signo de que el creyente había recibido al Espíritu Santo mediante un segundo bautizo del Espíritu.[227]

Por su parte, el pentecostalismo católico surgió en la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos, en el año de 1967. En realidad era una nueva versión del neopentecostalismo, puesto que no ponía en entredicho la pertenencia a la Iglesia católica, sino que buscaba renovarla carismáticamente por medio del Espíritu Santo.[228]

Los pentecostales católicos creen en la Santísima Trinidad, pero, a diferencia de los otros católicos, tienen la firme convicción "de que el Espíritu Santo no es simplemente una doctrina que hay que creer, sino alguien que hay que experimentar, tanto individual como en la comunidad".[229] Los medios por los cuales el Espíritu Santo se manifiesta son los carismas, sean ordinarios (música, enseñanza) o extraordinarios, como el don de lenguas, de curación o de profecía. Pero la parte central de la pertenencia pentecostal es la relativa al bautizo en el Espíritu, es decir, el momento en que el Espíritu Santo, siempre presente desde el bautizo con agua, es experimentado de manera consciente.

A principios de la década de los años setenta, cuando los grupos pentecostales comenzaron a difundirse en México, el episcopado ignoraba prácticamente todo de sus características, así como de la posición de la Curia Romana al respecto. Una de las congregaciones donde más se conocía el movimiento pentecostal católico era la de los Misioneros del Espíritu Santo, por razones obvias.[230] Su superior general recomendaba abandonar el nombre de Movimiento Pentecostal, para evitar confusiones y reemplazarlo por el de Movimiento de Renovación Cristiana en el Espíritu Santo.[231]

En septiembre de 1972 se celebró en México un Congreso de Renovación Cristiana en el Espíritu Santo, en la ciudad de México (San José del Altillo). Meses después, en los primeros días de febrero de 1973, tuvo lugar también el VI Congreso Internacional de Renovación Espiritual.[232] En gran parte como reacción a estos acontecimientos, el cardenal Miranda, arzobispo primado de México, envió una circular por medio del vicario general del arzobispado, el obispo Jorge Martínez. El cardenal Miranda reconocía que el movimiento era fundamentalmente sano en la fe, aunque no en su totalidad. Entre los elementos negativos, mencionaba su proximidad con las formas protestantes, la confusión del bautismo del Espíritu y el sacramento de la Confirmación, y otra cuestión que sin duda era central en la preocupación de monseñor Miranda: "Tendencia a minimizar la función del obispo, aunque en teoría manifiesten disponibilidad para atender a sus decisiones y orientaciones."[233] Por esta misma razón las orientaciones que se daban, aunque no impedían su expansión, tendían a estrechar la vigilancia y control sobre estos grupos.

Al mismo tiempo, las opiniones de los diversos obispos sobre el movimiento de renovación comenzaron a multiplicarse en México. En términos generales, hubo tres posiciones en relación con el movimiento de renovación carismática: *1*) Los que aceptaban e hicieron suyo el movimiento; *2*) los que lo toleraron con una actitud crítica, y *3*) los que lo prohibieron en sus diócesis. Lo que resulta extraño de la actitud de los obispos no es que haya habido diversas posiciones entre ellos, sino que haya habido algunos que prohibieran el movimiento, a pesar de que el mismo papa le había otorgado su bendición,[234] especialmente cuando se toma en cuenta la tradicional adhesión del episcopado mexicano a las directrices papales.

El rechazo al movimiento se explica en cierta manera por la posición ideológica de algunos obispos, pues tiende a coincidir con las diócesis más conservadoras, pero no lo explica totalmente, pues también hubo obispos integral-intransigentes que negaron la difusión de los grupos renovadores en sus diócesis. Por otro lado, hubo también prelados que adoptaron entusiastamente el movimiento de renovadores, aunque hasta ese momento no se hubieran distinguido por tener posiciones avanzadas en relación con la cuestión social. En suma, nada prueba que haya una correlación automática entre progresistas y renovadores o entre éstos y tradicionalistas. Las afinidades parecen ser más complejas.

Entre los obispos que aceptaron el movimiento de manera más entusiasta se encontraban los de Torreón, Toluca, Ciudad Victoria y el auxiliar de México, Carlos Talavera. Monseñor Romo Gutiérrez, de Torreón, se convirtió de hecho a finales de los años setenta en uno de sus principales promotores dentro del episcopado.[235]

La gran mayoría siguió la línea trazada por el episcopado norteamericano, el cardenal Miranda y el Vaticano: esperar y actuar cautelosamente advirtiendo a los renovados en el Espíritu Santo acerca de las posibles desviaciones de su movimiento. Así se manifestaron los obispos de Ciudad Juárez, Hermosillo, Chihuahua, San Luis Potosí, Monterrey y Tampico.[236]

Algunos obispos se declararon partidarios de la limitación de los grupos ya existentes. Así por ejemplo, el obispo de Papantla, Genaro Alamilla, declaró que aunque el movimiento carismático no estaba prohibido en la diócesis, por el momento no era conveniente organizar más cursos de iniciación, prohibiéndolos a sus diocesanos, y el de Tepic se negó a dar su visto bueno para el proselitismo renovador en la diócesis.[237]

Por otro lado, estaban los que abiertamente prohibían el pentecostalismo católico en sus diócesis. Coincidían en esta posición algunos de los obispos más conservadores del país, es decir, los de Chilapa, Durango, Mazatlán y Morelia.[238] Se aprecia en la mayor parte de estos casos una cierta confusión entre el movimiento carismático que se pretende atacar y otros movimientos, igualmente condenados por dichos prelados. El obispo de Chilapa por ejemplo, ataca por igual a “espiritistas”, “comunistas” y el fraude electoral.[239] El obispo de Mazatlán mezclaba en su crítica al movimiento de renovadores y a las Comunidades Eclesiales de Base. Respecto al Movimiento de Renovación Cristiana, monseñor García Franco afirmaba que “es el humo de Satanás que se ha infiltrado en la Iglesia”.[240]

Había por último una gran cantidad de obispos que no tomaron una posición al respecto.

Ahora bien, lo que en este breve apartado nos interesa señalar es la orientación general del episcopado, en la medida en que avanza el decenio, hacia una relativa explosión de tendencias diversas. Pero, curiosamente, debido a los esfuerzos de la jerarquía se observa una disminución de las tensiones entre las distintas corrientes e incluso el establecimiento de un bloque de acción unitaria entre los sectores progresistas y los integral-intransigentes.

De esa manera, el panorama que presenta la Iglesia durante la década de los años

setenta es más complejo de lo que a primera vista podría parecer. Una cosa es indudable: nunca, hasta ese momento, había enfrentado la Iglesia mexicana tantas tensiones centrífugas, tradicionalismo, progresismo, espiritualismo. Y sin embargo, al mismo tiempo el episcopado había reconstruido al final de la década una relativa unidad alrededor de un programa común frente a las amenazas que se le presentaban en el mundo externo a la institución, es decir, en la sociedad. Por otra parte, sería un error pensar que estas corrientes no se entrecruzaban, estableciéndose posiciones difícilmente catalogables en un solo rubro. Las presiones provenientes de los retos sociales y políticos a finales de los años setenta contribuirían también, por lo menos en apariencia, al establecimiento de ese bloque unitario alrededor de la estructura jerárquica eclesial. En ese sentido, puede decirse que los esfuerzos del episcopado tuvieron un éxito poco antes impensable.

VIII. LA NUEVA INTRANSIGENCIA (1977-1982)

A. Reforma política y crisis social

El día 1º de abril de 1977, el secretario de Gobernación del gobierno encabezado por José López Portillo (1976-1982), Jesús Reyes Heroles, anunció la intención de llevar a cabo una reforma política para fortalecer la democracia formal del país.[1] La medida tenía un doble objetivo: ser la contrapartida de la lucha represiva contra los movimientos guerrilleros y el instrumento de una renovación en las formas de democracia formal del sistema político. En efecto, una de las principales preocupaciones del gobierno de López Portillo fue la lucha contra los movimientos de guerrilla rural y urbana que habían permanecido muy activos en el sexenio anterior. De hecho, durante los primeros años de su gobierno la política represiva del régimen fue la otra cara de la reforma política. La actividad de las tristemente célebres "Brigadas Blancas", grupo paramilitar antiguerrillero clandestino, y por lo tanto anticonstitucional, fue paralela al establecimiento de las reformas anunciadas.[2] Por otro lado, al margen de la lucha antiguerrillera, el gobierno quería fortalecer un sistema político debilitado por un creciente abstencionismo, que ponía en entredicho la legitimidad del régimen. El mismo López Portillo había sido elegido a la presidencia de manera casi automática, pues el Partido Acción Nacional no había presentado candidato y el Partido Popular Socialista había apoyado la candidatura de López Portillo. Al mismo tiempo, la existencia de una serie de partidos y movimientos de izquierda y derecha sin registro político impedía la participación electoral de amplios sectores de la población. Además, el candidato no registrado oficialmente del Partido Comunista Mexicano, en las elecciones de 1976, al parecer había obtenido una cantidad considerable de votos.

El secretario de Gobernación, Jesús Reyes Heroles, era además partidario, siendo dirigente del PRI, de la creación de nuevos partidos de oposición y el fortalecimiento de los ya existentes.[3] En octubre de 1972 había acuñado la famosa frase "Soy partidario de una buena oposición, porque creo que lo que resiste apoya".[4] De esa manera, al llegar a la Secretaría de Gobernación puso de manera casi inmediata en marcha el mencionado proyecto de reforma política.

1. *La proposición del PCM en relación con los derechos del clero*

Así, desde fines del mes de abril, la Comisión Federal Electoral comenzó a consultar a especialistas y a los diversos miembros de las diversas corrientes políticas nacionales a fin de elaborar una nueva ley electoral. Nadie esperaba en consecuencia que, el día de la participación del Partido Comunista Mexicano (PCM), su secretario general propusiera que "los ministros de los diferentes cultos, en su calidad de ciudadanos, deben gozar del derecho de formar parte de cualquier partido político".[5] La proposición del PCM se refería de hecho no solamente a los miembros del clero, sino a los del ejército y tendía a eliminar los "ciudadanos de segunda clase" en el país. Cabe recordar que en esos momentos la inclusión del PCM en la reforma del sistema electoral y político no estaba asegurada por completo; la reforma política comenzaba apenas a tomar fuerza y nadie podía prever el desenlace de ella. En ese sentido, la proposición del PCM tenía su sustento en dos ideas centrales: *1*) la necesidad de establecer firmemente el principio de la democracia sin exclusivismos ideológicos, y *2*) la posibilidad de constituir un frente con los sectores progresistas de la Iglesia, como se había intentado en otros países, particularmente España. A pesar de los ataques por su "oportunismo" que recibió el PCM, la lógica de los comunistas era sencilla: en un país democrático no se le puede negar —bajo ningún pretexto— a cualquier partido o grupo social el derecho a expresarse políticamente y a participar en la vida pública del mismo. El PCM había sufrido las consecuencias de un pensamiento intolerante durante varias décadas y estaba por lo mismo consciente de la necesidad de apoyar los derechos políticos de los demás para fortalecer los propios. Pese a todo, la respuesta de la Iglesia, así como la de la mayor parte de los grupos políticos mexicanos, mostraría hasta qué punto la proposición del PCM —en lo relacionado con la Iglesia— se hizo en un momento en el que la clase política no estaba madura para enfrentar un debate de esa naturaleza.

La proposición del PCM en la Comisión Federal Electoral sorprendió tanto a dirigentes eclesiales como a políticos. La mayor parte de éstos la rechazó por principio y por temor. Sin embargo, sirvió para abrir un debate en el seno de la Iglesia y en la sociedad mexicana acerca del papel político y social de la Iglesia en el México contemporáneo.

Entre las agrupaciones políticas se estableció un consenso acerca de "las razones históricas" por las que la Iglesia debería permanecer al margen de los procesos políticos. Los partidos y agrupaciones de izquierda, la mayoría de los cuales todavía no contaban con registro legal, coincidieron en el rechazo categórico a las proposiciones del PCM.[6] De hecho, los partidos de izquierda no hacían sino renovar una vieja tradición de oposición a la Iglesia. Dentro del Estado o fuera de él estos grupos habían sido siempre los más acérrimos enemigos de la institución eclesial. Las razones se han expuesto en capítulos anteriores y se resumen en la competencia por las masas en el área social. El secretario general del PPS, Jorge Cruickshank, dijo por ejemplo que la propuesta del PCM caía en un grosero oportunismo y era antihistórica.[7] Por su parte, el dirigente del PMT, Heberto Castillo, sostenía que pedir que los ministros de las diversas religiones participaran en la política con todos los derechos era "aceptar la acción política de quienes acatan obediencia a un gobierno distinto del de México" y olvidar que eran una minoría privilegiada. Castillo agregaba que, de obtenerse la libertad de acción política de

los sacerdotes, se abriría el camino "a la organización política de grupos confesionales con influencia religiosa sobre el pueblo despolitizado".[8]

En la argumentación del dirigente del PMT, como en la de la mayoría de los dirigentes políticos, se expresaba un profundo anticlericalismo, cuyos componentes principales eran una cierta ignorancia de las estructuras y objetivos eclesiales, combinados con un temor irreflexivo acerca del poder de la Iglesia sobre el "pueblo despolitizado". Se ignoraba por completo el hecho de que era la Iglesia misma la que impedía la participación partidista de sus sacerdotes y se menospreciaba al pueblo al considerarlo incapaz de escapar al influjo eclesial, lo que correspondía a ignorar los profundos sentimientos anticlericales del mismo. Además, se olvidaba que con esa misma argumentación, de tipo paternalista, se podía excluir la participación de los partidos políticos de izquierda, pues se podía considerar igualmente que el pueblo no estaba preparado para la democracia real y que las masas serían presa fácil de los partidos de izquierda.

No escapaban a este sentimiento de desconfianza hacia la participación política de la Iglesia incluso los partidos tradicionalmente cercanos a ella, corno el Partido Acción Nacional o la Unión Nacional Sinarquista. El PAN, aunque no se oponía a una reforma por la cual siempre había pugnado, declaró que no se había propuesto sugerir reformas al artículo 130 de la Constitución.[9] Por su parte, la Unión Nacional Sinarquista se opuso a la intervención legal del clero en política porque "aprovecharía mal su influencia espiritual para ejercer una manipulación política".[10]

Por otro lado, la mayoría de los analistas coincidían en el rechazo de la proposición del PCM por considerar que no tomaba en cuenta las razones históricas de la cesación de los derechos de la Iglesia. Sólo unos pocos, entre ellos el jesuita Enrique Maza, pudieron ver la trascendencia de la proposición y rebasaron el temor anticlerical, para entender que la iniciativa del PCM estaba encaminada a llevar "de manera abierta, la lucha de clases hasta el seno mismo de la Iglesia".[11] Pero más que nada, pocos analistas se detuvieron a examinar las directivas eclesiales en la materia, las cuales eran las primeras en limitar la participación de los sacerdotes en la política partidista. Enrique Maza dejó claramente asentado lo anterior y expuso cuáles eran las consecuencias prácticas para el Estado:

> Es la Iglesia la que priva a los sacerdotes de sus derechos y los mantiene bajo un control estricto por múltiples medios.
>
> En México, la ociosidad de privar al clero de ciertos derechos humanos recae sobre el gobierno y la Iglesia se lava las manos. Si el gobierno devuelve esos derechos al clero, le devuelve el paquete a la Iglesia, que tendrá que manifestarse, definirse y asumir la responsabilidad de privar ella a los sacerdotes de sus derechos ciudadanos. Ahora, el gobierno le está ahorrando el problema [...] En esto el gobierno mexicano le hace un enorme favor a una Iglesia que tiene una triste historia de poder, de lucha por el poder y de privación y violación de los derechos humanos. Sería interesante —aunque sea utópico— que el gobierno de México, ahora, le devuelva el paquete a la Iglesia y la obligue a manifestarse.[12]

Los miembros de la jerarquía y del clero en general no estaban de acuerdo con la posición de Maza al respecto, aunque su actitud confirmara las reticencias dentro de la Iglesia respecto a la idoneidad del otorgamiento de los derechos políticos al clero. Sólo algunos miembros del clero progresista, que ya con anterioridad habían planteado la

necesidad de revisar las leyes en materia religiosa, estuvieron de acuerdo con la proposición del PCM, aunque por razones distintas a las de dicho partido. Entre ellos destacaba por su lucidez el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, quien entendía las razones políticas y de principio que habían llevado al PCM a formular las mencionadas declaraciones, aunque comprendía que el proceso de asimilación de dichas ideas llevaría algún tiempo para su maduración. Méndez Arceo esperaba que "la valentía del Partido Comunista para arrostrar previsibles denuestos, falsas interpretaciones y burlas no cayera en el vacío" y que, tras un lapso razonable, "llegara a alcanzarse la suficiente madurez política para encauzar una revisión de tales leyes en lo que de anacrónicas tienen".[13]

El obispo de Ciudad Juárez había manifestado posiciones coincidentes con las de Méndez Arceo, así como algunos sacerdotes progresistas.[14] El Secretariado Social Mexicano, por ejemplo, elogió la proposición del PCM por parecerle "un serio principio de superación de viejas posturas", aunque consideró que el derecho de votar y ser votado "no tendría, por el momento, importancia sino en cuanto signo de apertura y democratización".[15] Otro prelado tenido como progresista, Samuel Ruiz, consideró en el momento que la propuesta del PCM no era realista y agregó que en caso de modificarse la Constitución, los sacerdotes debían realizar política partidista en lo individual, pero no como representantes de la Iglesia.[16]

Por otro lado, la mayoría de los dirigentes católicos reaccionó con desconfianza y temor ante el posible cambio. El cardenal Salazar, arzobispo de Guadalajara, reafirmó la posición tradicional de la Iglesia mexicana en los últimos decenios, tendiente a impedir la participación del clero en la política partidista y a mantener el ministerio sacerdotal por encima de las luchas ideológicas, dejando este campo a los seglares o laicos católicos.[17] Sin embargo, tanto él como monseñor Rafael Vázquez Corona (quien era uno de los principales sostenedores de la posición integral-intransigente entre los dirigentes católicos, desde los años cincuenta) se declararon de acuerdo en el otorgamiento de la libertad de voto para los sacerdotes, pero no en la de ser votados, por los peligros que ello implicaba.[18] Todavía hubo otros, como el obispo auxiliar de Guadalajara, Adolfo Hernández Hurtado, que preferían, por un temor evidente a que la situación escapara de su control, que las cosas permanecieran como estaban. Monseñor Hernández afirmaba: "Nosotros no tenemos por qué intervenir en cuestiones políticas. Ni lo hemos pedido ni lo estamos pidiendo, ni lo queremos, ni son nuestras finalidades".[19]

Una cuestión resaltaba en medio de esta diversidad de posiciones: la Iglesia mexicana no se sentía preparada para enfrentar en ese momento una discusión acerca de la participación de sus miembros, ni en la política de partido, ni en la política en general. Las razones de esto eran múltiples, pero quizá la más importante era que la Iglesia, al hacer referencia a la necesidad de recuperar las libertades religiosas, no pretendía únicamente recuperar el derecho al voto (activo y pasivo) para los sacerdotes. Lo que la Iglesia pretendía era, simple y llanamente, la eliminación de todos o de la mayoría de los textos constitucionales en materia de religión. En otras palabras, la Iglesia pretendía recuperar el derecho a actuar libremente en la sociedad mexicana y no sólo para los sacerdotes, sino también para los laicos católicos, es decir, el derecho a establecer

congregaciones, escuelas católicas, a la libre expresión y crítica, a la libertad de asociación (sindical o de otro tipo) bajo el signo católico y sobre todo a la libertad de manifestar sus convicciones religiosas públicamente.[20] Desde esa perspectiva, se comprende que la libertad para los sacerdotes de ejercer su derecho al voto, activo y pasivo, así como de participar individualmente en una asociación política, no significara para la Iglesia ninguna ventaja social efectiva. Muy por el contrario, la medida era vista como una posible trampa tendida por las fuerzas seculares. La jerarquía temía la pérdida absoluta de control de los grupos progresistas y éstos reconocían abiertamente sus reticencias frente a la medida propuesta, pues creían que "daría fuerza a los eclesiásticos de derecha y, además, veríamos que la mayoría del clero votaría por el PRI o por el PAN".[21]

En suma, los diversos sectores de la Iglesia veían la medida con desconfianza. Adicionalmente, la jerarquía advertía el germen de división que contenía, pero sobre todo la rechazaba porque no respondía a las demandas eclesiales de libertad religiosa, sino a una lógica liberal de otorgamiento de derechos políticos. Por su lado, los sectores progresistas, aunque desconfiados, aceptaban la iniciativa sólo en la medida en que abría una discusión mayor. Esto era lo que Méndez Arceo quería decir cuando, refiriéndose a la proposición del PCM, sostenía la necesidad de ampliar el debate, pero prevenía contra los riesgos de limitarse a la cuestión de la participación política del clero pues, según él, era caer en una trampa el discutir en esos momentos en el seno de la Iglesia, con principios abstractos, la conveniencia y los niveles de participación política del clero.[22]

La "trampa" a la que hacía alusión Méndez Arceo era precisamente la de limitarse a la sola discusión de los derechos políticos de los sacerdotes, olvidando la parte más importante que era la de la libertad religiosa y los derechos de la Iglesia (entendida como sacerdotes y seglares) en la sociedad. Cabe aclarar que en esta cuestión, sin entrar en detalle sobre las diferencias de percepción sobre lo que habría que cambiar en la legislación, todos los sectores eclesiales convergían, como ya se ha sostenido anteriormente, por ejemplo en el caso del documento de Anenecuilco. Además, hay que recordar que este periodo fue particularmente difícil para todos los sectores de la Iglesia, pues como se ha visto, las divisiones internas y la represión al clero estaban en su apogeo.

Por otra parte, pasada la sorpresa inicial, el episcopado reaccionó y no quiso dejar pasar la ocasión para fijar su posición al respecto. Así, una semana después de la proposición del PCM, el secretario general del Episcopado emitió un comunicado en el cual reproducía los párrafos 135, 136, 137 y 149 del *Mensaje del Episcopado Mexicano al pueblo de México ante las opciones sociales y la política.* El párrafo 135 reclamaba el derecho de los sacerdotes de manera prioritaria, para que no cupiera duda que la Iglesia reclamaba *su derecho.* Sin embargo, al mismo tiempo, el párrafo 137 establecía los límites que la Iglesia se autoimponía:

> 135. Los sacerdotes, como personas humanas, son sujetos de obligaciones y de derechos políticos [...] personalmente tienen derecho a optar por sus propias convicciones políticas; como todo hombre, deben denunciar las injusticias sociales, económicas y políticas y pueden contribuir a buscar nuevas formas de

organización de la sociedad y usar los medios legítimos que hagan eficaces sus decisiones […].

137. Sin embargo, la misión apostólica y pastoral de los sacerdotes señala varios límites y una modalidad específica al cumplimiento de las obligaciones y al ejercicio de sus derechos socio-políticos. Por la autonomía de lo temporal se limita el ejercicio del derecho de los Pastores de buscar, aun con medios legítimos, el poder político; se limita, además, el derecho de tener una opción por la política de partido por el hecho de que los sacerdotes son jefes y signos e instrumentos de unidad en la comunidad.[23]

Una exposición más clara y detenida de esta posición eclesial la ofreció el sacerdote Carlos Talavera Ramírez, director del Secretariado Social de la Arquidiócesis de México y presidente de la Comisión Coordinadora del Senado Presbiterial, por lo tanto hombre de confianza del cardenal Miranda. El 19 de agosto de 1977, Talavera participó en un ciclo de conferencias, a la cual asistieron además altos representantes de otros partidos políticos y analistas en la materia. Aunque Talavera aclaró que lo que expondría era sólo de su responsabilidad, también afirmó que su presencia en dicha reunión representaba "el interés que el señor cardenal Miranda tiene en lo que se está haciendo aquí".[24] Por lo demás, la confirmación de la buena posición del sacerdote en el arzobispado vino a principios de 1980 cuando, ya siendo arzobispo primado el cardenal Corripio, Talavera fue nombrado obispo auxiliar de la arquidiócesis.

El entonces sacerdote Carlos Talavera expuso larga y detalladamente la posición que los obispos habían manifestado en junio anterior. Comenzó por aclarar que la fe y la política eran dos realidades que el cristiano no debía confundir, pero tampoco separar, a riesgo del empobrecimiento de ambas. La fe —según el exponente— tiene que ver con el poder de Dios y la política con el de los hombres. Ni la política puede sustituir a la fe, ni la fe puede atribuirse el poder político para organizar la sociedad. La única manera de unirlas es entonces iluminando (no sustituyendo) la acción política a través de la fe.[25]

Talavera aclaraba también que la Iglesia no es un grupo de presión, ni un partido político. Por lo tanto, respeta tanto a los poderes establecidos como a las fuerzas revolucionarias, sin tomar partido por ellos, criticándolos sólo en la medida en que infringen la justicia. El papel político de la Iglesia —afirmaba Talavera— es el de la educación de las conciencias por medio de la fe, o sea, mediante la conversión personal y colectiva de la comunidad, incluyendo la sociedad política.[26] Aquí Talavera advertía de uno de los riesgos de la Iglesia: el de convertir su misión salvadora en misión política, aliándose a cualquier poder, para conquistar el mundo. En ese sentido, unirse a cualquier poder político y querer conquistar el mundo por el poder o identificar la alianza divina con un poder, dominio terrenal, pretender nulificar el poder político o desconocer su realidad y necesidad, o simple y sencillamente encabezar una sedición, eran diversas formas que podía tomar "esa tentación primera".[27]

Precisamente para evitar dicha tentación —continuaba Talavera— la Iglesia pugnaba por la separación entre ella y el Estado, lo que no significaba su desconocimiento, sino la aceptación de su existencia (legal, se entiende) "y de su imprescindible papel en la política".[28]

En lo que concernía al clero, las tentaciones eran similares: transformación de la misión religiosa en política, utilización de su poder como si fuera un poder político, evasión de su responsabilidad política y negación del compromiso según su propia

misión, utilización de la prédica en favor de una determinada ideología u opción política específica, silencio en la defensa del hombre y temor a la denuncia.[29]

Talavera procedía en seguida a plantear claramente la posición eclesial respecto a la proposición del PCM en la Comisión Federal Electoral. Sostenía que los miembros de la jerarquía de la Iglesia, como todo ser humano, tienen derechos políticos que no les son concedidos gratuita y graciosamente por una autoridad constituida, "sino que son derechos naturales que solamente han de ser reconocidos". Agregaba que las personas que sirven a la comunidad cristiana tienen derecho a voto activo y pasivo y tienen derecho a formar parte de un partido político. Sin embargo, aclaraba que "no con afirmar que el clero tiene derechos políticos como cualquier ciudadano hemos dado toda la respuesta".[30]

En efecto, Talavera explicaba que en su opinión había circunstancias históricas que explicaban, aunque no justificaran, la prohibición constitucional de que los sacerdotes perdieran sus derechos políticos. En consecuencia, "el reconocimiento de ese derecho tiene que ver con un proceso de maduración del clero" por un lado, y por el otro "de una maduración de la comunidad política", especialmente de los sectores anticlericales. Talavera explicaba que "nuevas circunstancias políticas serán las que favorezcan el reconocimiento de este derecho".[31]

Por último, Talavera afirmaba la tesis de la necesaria autolimitación de los sacerdotes en la participación política y recordaba que precisamente en aras de la unidad y de la finalidad última de la acción política, éstos debían renunciar al ejercicio del poder político.[32]

En suma, a partir del comunicado episcopal, de la presentación del entonces sacerdote Talavera y de los planteamientos de la corriente progresista, se puede decir que, pese a las declaraciones aparentemente contradictorias iniciales, la mayoría de los sectores eclesiales coincidían en una serie de puntos relacionados con la propuesta del PCM.

La Iglesia en su conjunto argumentaba que los sacerdotes tienen derechos políticos como todos los seres humanos. El Estado puede no reconocerlos e incluso limitarlos, pero no puede negarlos. Existirían razones históricas que explicaban, aunque no justificaban, dicho no-reconocimiento. Sin embargo, el reconocimiento de ese derecho no podía darse abruptamente, pues implicaba un proceso de maduración del clero, así como de la sociedad política. Ni uno ni otra estaban preparados en 1977 para ello, según la jerarquía. Además, aparte de la necesidad de que ese derecho fuese reconocido, de cualquier manera el mismo clero debía autorrestringirse y evitar la participación política partidaria. Así que de cualquier manera la cuestión no era prioritaria para la Iglesia.

Sin embargo, el hecho mismo de que se hubiera generado un debate acerca de la participación del clero en la política había permitido de algún modo acelerar ese proceso de maduración en el clero y en la clase política, no sólo alrededor de la proposición del otorgamiento del voto, sino en lo relacionado a las otras leyes restrictivas en materia religiosa.

2. *La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*

Si la proposición del PCM ante la Comisión Federal Electoral fue la reiniciadora de un debate (que ya se había generado en ocasiones anteriores) y de un proceso de maduración política respecto a las leyes anticlericales, otros dos acontecimientos serían los catalizadores de dicho fenómeno: la visita de Juan Pablo II a México y, en menor medida, la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla. De hecho, ambos acontecimientos estuvieron íntimamente ligados, aunque tuvieron significados distintos para la sociedad mexicana.

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada del 28 de enero al 13 de febrero de 1979 para analizar el tema "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", tuvo mayor trascendencia, en el contexto mexicano, entre las diversas corrientes eclesiales, que entre el pueblo. Aunque fue un acontecimiento con repercusiones para todos los fieles católicos latinoamericanos, el alcance de sus resultados y sus consecuencias inmediatas tenían una importancia mayor para los miembros del clero o para los militantes seglares que para el resto de los católicos. Por el contrario, para la gran mayoría del pueblo mexicano la visita del papa tuvo un significado y un peso mucho mayor. Por esa misma razón, incluso para los sacerdotes y la jerarquía eclesial el acontecimiento tuvo una mayor trascendencia en términos sociales y políticos en el plano nacional. Lo anterior no significa sin embargo que el clero no haya establecido la estrecha unión entre ambos acontecimientos e intentado transmitir las cuestiones doctrinales que de allí emanaron. En otras palabras, podría decirse que, mientras que la Conferencia de Puebla fue un hecho con implicaciones mayoritariamente doctrinales, por lo menos para México, la visita del papa fue un acontecimiento con significados sobre todo sociopolíticos. No pretendemos con esto negar el significado social de la Conferencia de Puebla, lo cual ya ha sido objeto de numerosos estudios y análisis, ni tampoco el peso doctrinal del discurso papal durante su visita a México.

La III Celam se había programado originalmente para los días 12 al 28 del mes de octubre de 1978. Por lo tanto, desde los primeros meses de ese año la Conferencia del Episcopado Mexicano había elegido a sus 22 de los 187 obispos delegados que en total asistieron a Puebla.[33] Un examen detenido de los participantes muestra que la delegación era representativa del conjunto del episcopado mexicano. Es útil también para demostrar que las diferencias entre los delegados podían ser grandes en muchas cuestiones, pero que al mismo tiempo existían una serie de puntos en común. Por otro lado, la composición del grupo permite ver de manera clara la imposibilidad de definir con "etiquetas ideológicas" la posición de la mayoría de los obispos. En efecto, había obispos que los analistas políticos podían fácilmente identificar por su conservadurismo, como Antonio López Aviña, arzobispo de Durango, o Jorge Martínez Martínez, obispo auxiliar de México, o aun José Melgoza Osorio, de Ciudad Nezahualcóyotl. Por otro lado, también habían sido elegidos algunos prelados a quienes en ciertos momentos se les había identificado con posiciones avanzadas, como José Llaguno Farías, vicario

apostólico de la Tarahumara, o Manuel Talamás Camandari, obispo de Ciudad Juárez, o Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca. Luego había el resto de obispos, en este caso 16, que, según el gusto y la tendencia particular del analista eran clasificados como "centristas", "terceristas", "equilibristas" o simple y sencillamente "moderados".[34]

En realidad, la situación era más compleja de lo que suponían superficialmente los analistas políticos. Si se quiere definir a los obispos en términos de posición en cuanto a la participación de la Iglesia en los movimientos sociales o en las luchas populares, en efecto podían identificarse un cierto número de "conservadores", otro pequeño grupo de "progresistas" y el resto compuesto por un gran centro. Sin embargo, incluso si se quisiera definir de esa manera a los obispos participantes (lo que nosotros rechazamos totalmente), ese "centro" no podía englobarse en una sola posición. Había allí posiciones tan diversas (en cuanto a la cuestión social y política) como la del cardenal Salazar (Guadalajara), o la del arzobispo Corripio (México), o la de monseñor Obeso (Xalapa), o la de monseñor Pérez-Gil (Mexicali), o la de monseñor Quintero (Hermosillo).[35] Sin embargo, había también una cuestión común a todos estos obispos, incluyendo a los "conservadores" y "progresistas". Esta cuestión común es una cultura católica, predominantemente integral e intransigente, la cual va más allá del aspecto social y político y es lo que permite la identificación permanente entre el cuerpo episcopal. Por la misma razón, las divisiones dentro del episcopado no pueden limitarse a las diversas posiciones en relación con la cuestión sociopolítica, sino que tienen que plantearse en términos de concepción global de la sociedad. Basta observar el lugar que ocupa en las conclusiones de la III Celam el tema "Evangelización, ideologías y política", es decir, 55 de 1 310 párrafos. Aunque no se puede medir la importancia de un tema por el número de párrafos incluidos y además es difícil separar los párrafos específicamente sociopolíticos, el ejemplo sirve de alguna manera para demostrar que dicha problemática no está por fuerza en el centro de la preocupación eclesial. Por la misma razón, lo anterior no debería dar pauta para que los obispos sean considerados por ello como conservadores, sino más bien ayudar a aclarar la idea de la necesidad de explicar la acción eclesial en sus propios términos y no en los estrictamente políticos.

Pese a todo, los grupos progresistas vieron el primer documento de consulta para la reunión de Puebla como parte de una ofensiva conservadora encabezada por el secretario general del Celam, Alfonso López Trujillo, y apoyada por la Curia Romana personalizada en el cardenal Sebastiano Baggio (prefecto de la Sagrada Congregación para los Obispos y presidente de la Comisión Pontificia para América Latina).[36] Los grupos "progresistas" acusaron a los redactores del documento inicial (López Trujillo y su equipo) de pretender dar marcha atrás en lo que se había aprobado en Medellín. Sin embargo, el primer documento fue pronto superado por otro, emanado de las reuniones regionales preparatorias en junio de 1978.[37] Posteriormente, durante la conferencia se hicieron varias redacciones que modificaron en grado sustancial la presentación original. De esa manera, los presagios pesimistas de los grupos progresistas no se cumplieron. Una de las razones de lo anterior fue sin lugar a dudas la oposición misma que estos grupos realizaron en contra del documento inicial. Sin embargo, se puede sostener que los

temores de dichos sectores eran parcialmente infundados, pues menospreciaban el peso y la verdadera posición de la mayoría de los obispos latinoamericanos, debido a su misma perspectiva teórica. Los grupos "progresistas" tenían dificultad para comprender por ejemplo la posición de figuras como monseñor Carrasco, arzobispo de Oaxaca, quienes se negaban a entrar en cualquiera de las etiquetas que se le querían atribuir: "yo no me califico ni como progresista, ni como centrista, ni como retrógrado, sino sencillamente quisiera vivir como pastor", decía monseñor Carrasco, en vísperas de la reunión de Puebla.[38] Y sin embargo, no se podía decir que el arzobispo de Oaxaca no tuviese una opinión muy definida en relación con dicha conferencia. Consideraba que la III Celam sería una continuación de Medellín y criticaba a los grupos progresistas más radicales por la utilización ideológica de ésta. Tal vez sea decepcionante —sostenía Carrasco— "para algunos que toman como bandera a Medellín, leyéndolo parcialmente, para justificar posiciones radicales ya asumidas".[39]

Por supuesto, no todos los organismos progresistas habían manifestado un rechazo total a la III Celam. El SSM, por ejemplo, había manifestado su intención de "contribuir a ver un signo de esperanza en ese evento".[40] Otros grupos o personalidades de la corriente progresista tuvieron que admitir, una vez pasada la conferencia, que sus peores temores no se habían concretado, no sin por ello dejar de mencionar las ambigüedades del documento final.[41] La impresión general entre los grupos más radicales de la corriente era que la Conferencia de Puebla había sido una especie de empate entre las dos fuerzas antagónicas (lo que mostraba su maniqueísmo) y que en cierta medida era un retroceso frente a Medellín:

> CELAM III ya es historia. Aunque nuestros peores temores no fueron confirmados, las esperanzas por las que hemos orado quedaron drásticamente empequeñecidas por las inacabables y deprimentes páginas de los documentos […] Nadie puede arrogarse una clara victoria, pero algunos han sido abrumadoramente vencidos. El movimiento encabezado por el Secretario General del CELAM, Monseñor Alfonso López Trujillo y apoyado por el Cardenal Sebastiano Baggio y otros miembros de la Curia Romana, por dictadores militares latinoamericanos, eclesiásticos conservadores y diseñadores de la política de Estados Unidos, quienes tratan de silenciar las voces de la "Iglesia del Pueblo", ha fracasado.
>
> No hemos, sin embargo, avanzado significativamente más allá de Medellín. Por el contrario, Medellín habló mucho mejor y con un toque de verdad y convicción del cual apenas queda un eco aquí.[42]

Evidentemente, esta interpretación conspirativa no era compartida por todos los grupos progresistas. Además, fue claro desde la aparición de las críticas al primer documento que la visión de la mayoría de los obispos latinoamericanos era menos "conservadora" que la que se le había atribuido.

De hecho, el mismo papa había dado la tónica del documento final en sus discursos ante el episcopado latinoamericano, durante su visita a México. Al contrario de los que pensaban que Puebla sería un paso atrás a Medellín, Juan Pablo II sostuvo la necesidad de "tomar como punto de partida lo que se contiene en los documentos y resoluciones de aquella Conferencia".[43] Sin embargo, es cierto que el papa no se estaba refiriendo a cualquier interpretación de Medellín, pues ya en Puebla puso en guardia a los obispos latinoamericanos al respecto. En la III Conferencia del Celam sostuvo que era necesario

tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tenían de positivo, "pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición".[44]

Por otra parte, el papa también se refirió a las Comunidades de Base como "un instrumento válido de formación y vivencia de la vida religiosa", aunque también les advirtió acerca de la necesidad de mantenerse unidos "a la Iglesia, a los Pastores y a los otros grupos o asociaciones eclesiales".[45] En otras palabras, el papa pretendía mantener el impulso de dichas organizaciones, siempre y cuando éstas pudieran asimilarse al conjunto del movimiento laico y se sometieran a la autoridad jerárquica, lo cual se dirigía en el mismo sentido de los esfuerzos de la mayor parte del episcopado latinoamericano. En México, las Comunidades Eclesiales de Base no habían logrado desarrollarse y permanecían como un fenómeno minoritario en el conjunto del país, pero mantenían sin embargo una relativa presencia en los medios de comunicación social por las características de su militancia.[46] La inexistencia de un trabajo académico sobre la importancia y características de estas organizaciones es cada vez más notoria y por supuesto escapa a los alcances de esta obra.

Por lo demás, Juan Pablo II insistió en la especificidad de la lucha cristiana por la liberación, lo cual fue interpretado, con justa razón, como un ataque a la teología de la liberación. Sin embargo, habría que hacer al respecto dos aclaraciones: en primer lugar Juan Pablo II no mencionó nunca, ni en su discurso a los delegados en Puebla, ni en todo su viaje a México, a la Teología de la Liberación. Segundo, el papa se refirió a algunas "relecturas del Evangelio", por lo tanto era un llamado a los que quisieran incluirse en dicha categoría, lo cual no era precisamente el caso de todas las organizaciones progresistas en el país. El Sumo Pontífice atacaba en particular —sin mencionarlo explícitamente— las interpretaciones del Evangelio influenciadas por la teoría marxista de la lucha de clases. Se refirió a las "relecturas del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico", y afirmó que causaban confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia. Impugnó que se cayera en la temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas, o que se pretendiera mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes "e incluso implicado en la lucha de clases". Juan Pablo II reafirmó que "esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazareth, no se compagina con la catequesis de la Iglesia".[47]

Las dos cuestiones esenciales que el papa estaba buscando combatir en este renglón eran, por un lado, la creación de una Iglesia paralela, "infiel" a las directrices doctrinales y guía del episcopado. En segundo lugar, el papa combatía en perfecta consecuencia con un pensamiento intransigente, las infiltraciones de otras ideologías en la doctrina cristiana. Afirmaba que se producía en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia "institucional" u "oficial", calificada como alienante, y se le oponía una Iglesia popular "que nace del pueblo". ¿Cómo se podía pretender —decía el papa— que los fieles no se mostraran perturbados, desorientados o escandalizados, si el Evangelio aparecía

desgarrado por querellas doctrinales, polarizaciones ideológicas o por condenas recíprocas entre cristianos?[48]

Como el papa lo diría quizá más claramente en otra parte de su discurso, la Iglesia "no necesita pues recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre".[49] Así pues, según Juan Pablo II, la única respuesta válida a esta cuestión la podía ofrecer la "Doctrina Social o Enseñanza Social de la Iglesia" y una actitud de comunión con los obispos, en primer lugar, y "con los demás sectores del Pueblo de Dios".[50]

Se puede decir que la III Celam siguió de cerca la línea trazada por el papa, la cual de hecho reproducía en gran medida la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi,* preparada por Paulo VI, poco antes de morir. El documento final de la conferencia llamaba a la evangelización de la política y condenaba todo tipo de violencia: la tortura, los secuestros, la persecución, el terrorismo y la guerrilla. Asimismo, en cuanto a los sistemas ideológicos dominantes, condenaba por igual al liberalismo capitalista, al colectivismo marxista, así como a la Doctrina de Seguridad Nacional, por ir en contra de la dignidad humana.[51] En suma, la posición del documento final de los obispos latinoamericanos era la reiteración de la posición integral-intransigente frente a las interpretaciones del Evangelio que acudían a fuentes ideológicas ajenas a la doctrina cristiana. En ese sentido, era falso que hubiera habido un empate de fuerzas entre las diversas posiciones, o que se hubiese llegado a una posición intermedia. En realidad la posición integral-intransigente, mayoritaria en el episcopado latinoamericano y mexicano, había logrado hacer predominar su posición doctrinal. Si en este esquema se toleraban experiencias como las Comunidades Eclesiales de Base, era sólo porque de hecho ya habían sido aceptadas desde Medellín y porque se le establecían claramente sus cauces. Lo mismo sucedía con la llamada "opción preferencial de los pobres", en la que la jerarquía introducía una autocrítica por no comprometerse suficientemente, pero a la cual se le despojaba de toda connotación que no fuera cristiana, aclarándose además que era una opción preferencial, pero no exclusiva.[52]

3. *La visita de Juan Pablo II a México*

Como ya se dijo, la visita de Juan Pablo II tuvo más relevancia por su repercusión social, en el contexto mexicano, que por sus referencias doctrinales. En esto influyeron varios factores. En primer lugar, éste fue el primer viaje del recién coronado Pontífice y tenía por lo mismo un carácter de prueba inicial. De hecho, años después Juan Pablo II todavía recordaba con particular cariño dicha experiencia, porque entre otras cosas el éxito de ese viaje le había dado elementos y fuerza para reproducir el ejemplo en otros países.[53] Sin embargo, por la misma inexperiencia del papa, el discurso doctrinario no presentó ningún particular giro o innovación.

Quizá la única particularidad de la visión de Juan Pablo II, para el caso mexicano, era que tendía a comparar continuamente la realidad de México con la de Polonia, con todo

lo que esto representaba en términos ideológicos. En efecto, como aparecería más claramente en su primera encíclica *Redemptor hominis,* publicada un mes escaso después de la visita a México, Juan Pablo II criticaba fuertemente a los Estados totalitarios o a los que sufrían esta tentación, por no respetar los derechos elementales del hombre, incluidos los de libertad de conciencia y libertad religiosa.[54] Cabe poca duda de que el papa no estuviera pensando en el caso mexicano cuando escribió lo anterior. De hecho, en su primera homilía en México Juan Pablo II afirmó: "De mi Patria se suele decir Polonia *semper fidelis.* Yo quiero poder decir también: México *semper fidelis:* México, siempre fiel".[55] La comparación no era un mero accidente o fórmula discursiva. En una breve recepción con la colonia polaca residente en México, el papa insistió: "Siento que entre polacos y mexicanos hay un lazo espiritual por la semejanza de destino entre los dos pueblos".[56] En su discurso al pueblo de Monterrey, comparó dicha ciudad con Cracovia y luego se refirió a la fe del pueblo polaco en sus momentos de mayor prueba.[57]

Es difícil saber si este malentendido fue alimentado por la jerarquía católica mexicana, o si por el contrario se le trataron de explicar al papa las diferencias esenciales entre el sistema y la historia política mexicana y la polaca. Es probable que más bien haya habido un efecto inverso, es decir, una asimilación acrítica del discurso papal, entre algunos miembros del episcopado nacional, como muestran los ejemplos de los arzobispos de México y Hermosillo.[58] Sin embargo, sería difícil hacer una generalización y más bien requiere de una investigación más profunda al respecto. Por el contrario, probablemente el único obispo que se atrevió a contradecir al papa e intentó aclarar su confusión fue monseñor Méndez Arceo. El obispo de Cuernavaca recuerda que: "Sólo una vez hablé con el papa. Él me dijo que Polonia se parecía a México y yo le dije: Santísimo Padre, yo creo que no, hay una diferencia enorme".[59] Quizá esta extrema honestidad intelectual fue lo que le valió la aceptación de su renuncia (según el decreto conciliar núm. 21), al cumplir 75 años de edad, en 1982.

De cualquier manera, regresando a la visita de Juan Pablo II a México, conviene detenerse en algunos de los temas más importantes que tocó en sus discursos y homilías. Resaltan desde esa perspectiva tres cuestiones principalmente: *1*) la insistencia en evitar una confusión entre la actividad pastoral y la política; *2*) la búsqueda de la unidad y fidelidad al magisterio jerárquico, y *3*) la defensa de los derechos de la persona humana, entre los cuales se encuentra la libertad religiosa.

La primera cuestión la expuso en diversas ocasiones, sobre todo cuando se dirigió al clero. Ya se ha hecho referencia al discurso de Puebla ante los participantes de la III Celam. Pero antes el papa se había dirigido especialmente a más de 8 000 sacerdotes mexicanos, diocesanos y religiosos, reunidos en la Basílica el sábado 27 en la tarde. El Pontífice Romano les recordó que al haber hecho del Evangelio una profesión de vida, del mismo debían "sacar los criterios esenciales de fe (no meros criterios psicológicos o sociológicos) que produzcan una síntesis armónica entre espiritualidad y ministerio".[60] El papa insistió a los sacerdotes en el hecho de que el amor de Cristo no era partidista ni excluía a nadie, "aunque se dirija con preferencia al más pobre".[61] Luego declaraba de

manera tajante: “Sois sacerdotes y religiosos; no sois dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de un poder temporal”.[62]

Esa misma noche, ante más de 20 000 religiosas, Juan Pablo II repitió la advertencia hecha poco antes al clero masculino. Dijo que no faltaban ejemplos de confusión “acerca de la esencia misma de la vida consagrada y del propio carisma”. A veces —sostuvo el papa— se abandonaba la oración, sustituyéndola con la acción, se interpretan los votos “según la mentalidad secularizante que difumina las motivaciones religiosas del propio estado”, se abandonaba con cierta ligereza la vida en común, se adoptan posturas sociopolíticas como el verdadero objetivo que se debe perseguir, “incluso con bien definidas radicalizaciones ideológicas […]”. Después reafirmó que sólo con una particular solicitud por los intereses de Cristo, serían capaces de dar al carisma del profetismo su conveniente dimensión “sin opciones por los pobres y necesitados que no dimanen de criterios del Evangelio, en vez de inspirarse en motivaciones socio-políticas”, que a la larga serían inoportunas y contraproducentes”.[63]

El segundo aspecto que hemos mencionado, es decir, el relativo a la fidelidad al magisterio jerárquico y a la unidad en la Iglesia, fue una constante en buena parte de los discursos del papa durante su estancia en México. Las diversas interpretaciones del Evangelio en el seno de la Iglesia y la relativa desunión existente hizo de este tema una de las cuestiones prioritarias para la jerarquía eclesial. Así, desde su primera homilía en la Catedral de la ciudad de México, Juan Pablo II centró su discurso en la cuestión de la fidelidad, con la ya citada frase de “México, siempre fiel”. Al día siguiente, en su discurso ante los sacerdotes mexicanos, el papa volvió a insistir en la cuestión de la necesaria unidad eclesial:

> Sois miembros de una iglesia particular, cuyo centro de unidad es el obispo, con quien todo sacerdote ha de observar una actitud de comunión y obediencia. Por su parte los religiosos, en lo referente a las actividades pastorales, no pueden negar su leal colaboración y obediencia a la jerarquía local, alegando una exclusiva dependencia respecto de la Iglesia Universal. Mucho menos sería admisible en sacerdotes o religiosos una práctica de magisterios paralelos respecto de los obispos, auténticos y únicos maestros en la fe, o de las conferencias episcopales.[64]

En Puebla, Juan Pablo II dedicó una parte especial de su discurso ante los delegados a la Celam a la cuestión de la unidad eclesial y posteriormente, ante las organizaciones católicas nacionales, invitó a los laicos a asegurar su “filial obediencia y colaboración a vuestros Pastores”.[65]

La tercera cuestión, relativa a los derechos de la persona humana, se presentó de manera menos sistematizada. Sin embargo, al igual que los otros dos puntos, formó parte del discurso prioritario del papa en México y en muchos sentidos tendría consecuencias más importantes en todo el país, a corto plazo.

El magisterio pontifical sobre derechos humanos se desarrolló en dos aspectos: por un lado se esbozaron algunas ideas de lo que sería la encíclica *Redemptor hominis,* y por el otro se insistió en la existencia y defensa de los derechos religiosos en el contexto mexicano. Juan Pablo II planteó el primer aspecto principalmente en su discurso de Puebla ante los delegados a la III Celam. Ahí recordó la acción histórica de la Iglesia en

la promoción y defensa de la dignidad humana. Según el Pontífice Romano, esta dignidad era pisoteada en el terreno individual cuando no eran debidamente tenidos en cuenta valores como la libertad, el derecho a profesar la religión, la integridad física y psíquica, el derecho a los bienes esenciales, a la vida., etc. En el terreno social y político, era conculcada cuando el hombre no podía ejercer su derecho de participación o era sujeto a injustas e ilegítimas coerciones, o sometido a torturas físicas o psíquicas, etcétera.[66]

La Iglesia debía entonces hacerse presente en la promoción y defensa de estos derechos "en la línea de su misión, que aun siendo de carácter religioso y no social o político, no puede menos de considerar al hombre en la integridad de su ser".[67]

El segundo aspecto de esta defensa de los derechos humanos, en el contexto mexicano, lo expuso Juan Pablo II de manera menos sistematizada, pero quizá con una mayor efectividad, pues dirigió un mensaje más preciso. En Puebla, por ejemplo, el papa llamó la atención sobre el hecho de que en la región "algunos países han introducido el divorcio en su legislación, lo cual conlleva *[sic]* una nueva amenaza a la integridad familiar", pasando por alto intencionalmente que México instituyó el divorcio desde 1917.[68] En ese mismo discurso Juan Pablo II también criticó las políticas de control de la natalidad que pretendían reducir "a cualquier precio el índice de natalidad".[69] El mensaje —se podía argumentar— no se dirigía por fuerza al gobierno mexicano. Sin embargo, en el contexto de la relativamente reciente disputa entre el régimen y la Iglesia alrededor de dicha cuestión, el discurso adquiría un significado específico.

Otros discursos papales que se inscribieron en esta línea fueron los relativos a la escuela católica, en el Instituto Miguel Ángel el 30 de enero y al día siguiente con los universitarios católicos, en la Basílica de Guadalupe.

Independientemente del deseo de recuperación de los derechos políticos y religiosos para la Iglesia en México por parte del Vaticano, el viaje del papa establecía un hecho social concreto: la Iglesia mexicana podía por primera vez desafiar las leyes anticlericales, reconociéndose a sí misma los derechos religiosos, sin que el Estado pudiese reprimirla, a riesgo de provocar un malestar social generalizado.

Las repercusiones del viaje de Juan Pablo II a México tienen por lo mismo diferentes facetas, las que no deben confundirse. Existen las repercusiones doctrinales de la visita, las cuales atañían básicamente al clero y a los militantes laicos católicos. En ese sentido, por ejemplo, el discurso pontifical tuvo un efecto inmediato en las conclusiones de la III Celam. El mensaje papal tuvo también una repercusión intraeclesial, en la medida en que contribuyó a debilitar las corrientes radicales de la teología de la liberación y favoreció la integración (con la opción preferencial por los pobres) de las interpretaciones más moderadas de la misma. En ese sentido, el papa fortaleció el proceso centrípeto ya iniciado en los últimos años del reinado de Paulo VI.

Por otro lado, el viaje del papa a México tuvo un enorme éxito popular, lo que no significa automáticamente una influencia social similar. Al respecto, no ha habido estudios que se hayan interesado en examinar las repercusiones sociales en el ámbito popular del viaje de Juan Pablo II. Todo el mundo sabe que dicho viaje fue un éxito en cuanto a

manifestación de religiosidad popular y de adhesión al símbolo papal.[70] Se denunció incluso una "manipulación" de los medios de comunicación, apoyados por algunas instituciones bancarias y financieras del país.[71] No nos detendremos aquí en la cuestión del supuesto fanatismo religioso de los mexicanos, lo cual merece un estudio desapasionado. Sin embargo, valdría la pena reflexionar brevemente sobre el llamado "poder de convocatoria" del papa en México.[72] Más allá de la verdadera religiosidad y adhesión al símbolo papal por parte del pueblo mexicano, que no se pone en duda, nadie se ha interesado hasta ahora en examinar cuál es el contenido de dicha adhesión. En otras palabras, la Iglesia mexicana ha siempre querido dar por supuesto que la adhesión religiosa del pueblo mexicano es también una adhesión social y política a la institución eclesial. Es decir, que la concepción religiosa del mexicano es una concepción integral. No hay nada que pruebe lo anterior. Más bien, algunas encuestas muestran claramente que la religiosidad del mexicano es, en general, una religiosidad influenciada por el pensamiento liberal, es decir, una religiosidad que se vive de manera diferenciada a las concepciones sociales y políticas. Diferentes encuestas realizadas años después de la visita de Juan Pablo II a México demuestran que alrededor de 75% de la población entrevistada declaraba que la Iglesia no debía participar en política y sólo un porcentaje mínimo estaba en favor.[73]

Por otro lado, la visita del papa tuvo también repercusión en el Estado mexicano y en consecuencia en las relaciones entre éste y la Iglesia. Soledad Loaeza sostiene que "según trascendió a la prensa, la visita del papa a México provocó posiciones encontradas incluso entre los miembros del gabinete presidencial", cuya línea dura estaba representada por el secretario de Gobernación, Jesús Reyes Heroles, quien al parecer renunció a su cargo en gran parte por dicho desacuerdo.[74] En realidad, la posición de Reyes Heroles respecto a la cuestión religiosa era la añeja posición liberal-paternalista, que asumía la representación popular y en nombre de ella se oponía a cualquier apertura del sistema en favor de una mayor libertad religiosa. Por su parte, el presidente López Portillo tenía una posición mucho más consecuente con la concepción liberal de la democracia. En ese sentido, afirmaba que no era válido perseguir ninguna opinión, ni siquiera la clerical. Como bien sostiene Soledad Loaeza,

> las interpretaciones de la Reforma Política que expresaron el presidente y su Secretario de Gobernación diferían en un punto esencial: el papel del Estado en el proceso democratizador. Así, mientras que Reyes Heroles habló de ejercer libertades "con responsabilidad", López Portillo afirmó que se debe admirar la libertad en sí misma y su ejercicio irrestricto "sin mezquindades, sin miedos".[75]

Lo que muchos analistas políticos no han visto es que, a pesar de que en el momento de la visita del papa se impuso la visión del presidente López Portillo, en realidad la tendencia mayoritaria dentro del Estado mexicano era la representada por Reyes Heroles. La acumulación del poder presidencial en México explica entonces la aceptación de la visita papal, aun en contra del parecer de los funcionarios y líderes opuestos. En consecuencia, aunque la visita de Juan Pablo II se hizo sin mayor oposición, la corriente liberal anticlerical en el seno del Estado mexicano permaneció con toda su fuerza e

incluso la acrecentó en los años siguientes. De hecho la reacción anticlerical comenzó días después de la visita del papa, encabezada por las organizaciones sindicales adheridas al PRI, que históricamente se habían opuesto a la penetración de la Iglesia en la esfera social. En ese sentido, fue significativo el desplegado publicado por el Comité Ejecutivo Nacional del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), donde se denunciaba "la escalada reaccionaria del clero político contra el artículo Tercero Constitucional" y la manipulación de los sentimientos religiosos del pueblo mexicano.[76]

Por lo tanto, la irrupción en la escena pública por parte de la Iglesia mexicana se hizo a pesar de la oposición del Estado mexicano, el cual conservó su estructura ideológica y cuadros anticlericales. Esto significa que la visita del papa fue un elemento catalizador de un fenómeno que era prácticamente inevitable (salvo que se quisiera correr el riesgo de una gran desaprobación social), que se venía gestando desde los años cincuenta y que se aceleró desde fines de los sesenta. En ese sentido, el viaje de Juan Pablo II a México debería verse más como una continuación que como una ruptura de la posición eclesial al respecto.

En cuanto al Estado mexicano, si bien la posición de López Portillo rompió la "tradicional" actitud anticlerical del régimen de la Revolución mexicana (que de hecho ya había sido rota por otros presidentes), hay que advertir tres cuestiones: en primer lugar, si bien la visita papal favoreció la irrupción pública de la Iglesia mexicana, es probable que de cualquier manera esto hubiera acontecido en un corto plazo. Basta ver al respecto los esfuerzos de la Iglesia durante los años precedentes para dotarse de un aparato especializado en medios de comunicación social.[77] En segundo lugar, se debe notar el fenómeno de la permanencia de un pensamiento anticlerical en el Estado mexicano, el cual tampoco pudo, a pesar de todos sus esfuerzos, controlar la explosión de declaraciones públicas de la Iglesia, ni antes ni después de la visita de Juan Pablo II. Por último, tampoco deben menospreciarse las transformaciones organizativas que el episcopado mexicano había emprendido con objeto de actuar de manera más efectiva en el conjunto del territorio nacional y que fueron un factor adicional de la presencia de la Iglesia en los asuntos sociales y políticos.

4. *Las reformas de la CEM y la pastoral regional*

A lo largo de la década de los años setenta, especialmente en su parte intermedia, la Conferencia del Episcopado Mexicano intentó varias experiencias organizativas, destinadas a fortalecer su colegialidad y su actividad pastoral. Como resultado de esta búsqueda, que había tenido su antecedente en la Unión de Mutua Ayuda Episcopal, entre 1976 y 1977 se elaboraron y aprobaron nuevos reglamentos para la CEM. De hecho, estos estatutos no venían sino a confirmar algunas experiencias ya iniciadas, dando forma a una estructura mucho más compleja, pero al mismo tiempo más eficaz que la anterior.

De esta manera, a la división en Provincias Eclesiásticas se le agregó otra división paralela en Regiones Pastorales, según un criterio socio-religioso y geográfico del país.[78] Se constituyeron así 14 Regiones Pastorales, que en gran medida vinieron a sustituir, para muchos efectos prácticos, a las Provincias Eclesiásticas. Esta nueva división daría un nuevo impulso a la colegialidad entre obispos de una misma región, los cuales compartían muchos de sus problemas. Además, la nueva organización permitió una mayor expresión pública de ciertos problemas que conciernen sólo a una región, aunque no por fuerza a todo el episcopado. El resultado fue que, tempranamente, los documentos emitidos por las Provincias Eclesiásticas se hicieron raros y fueron sustituidos por documentos regionales, los cuales reflejaban con mayor fidelidad las preocupaciones pastorales de sus obispos.

Una parte importante de esta reorganización fue el cambio del estatuto del Comité Episcopal. Para darle mayor representatividad, lo que antes era el Comité (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales) pasó a llamarse Consejo de Presidencia. El nuevo Comité Episcopal se formó entonces con el Consejo de Presidencia y con un representante por cada una de las 14 Regiones Pastorales (originalmente 13). La Asamblea Plenaria seguía siendo el órgano máximo de la Conferencia y las tradicionales Comisiones Episcopales (Educación y Cultura, Pastoral Social, Clero, Comunicación Social, etc.) se mantenían. Por su parte, el Secretariado General tenía a su cargo una Secretaría Adjunta, un Consejo de Secretarios Ejecutivos de las Comisiones Episcopales, un Consejo Jurídico y un Equipo Interdisciplinario de Peritos.[79]

Pero sin duda alguna, el elemento más dinámico en esta nueva organización lo constituyeron las nuevas Regiones Pastorales. La política de coordinación entre diócesis de una misma zona geográfica permitió una mayor comprensión de ciertos fenómenos sociales regionales. Además de que esto significaba un diálogo más intenso entre obispos de una misma área acerca de los problemas que los aquejaban, a mediano plazo la nueva organización supuso una mayor consideración del entorno social en que la jerarquía católica estaba inmersa y por lo mismo una mayor influencia del mundo secular, de sus demandas sociales y políticas, que tendieron a confundirse crecientemente con las tradicionales demandas eclesiales. Así, por ejemplo, mientras que los obispos de la Región Norte comenzaron a insistir en las peticiones democráticas, de tipo electoral,

características de las demandas ciudadanas de los habitantes del área, los de la Región Pacífico-Sur hicieron hincapié en los problemas de justicia social de esa zona. Adicionalmente, muchas de estas demandas de carácter regional serían recuperadas por el resto del episcopado, dándoles así todavía más fuerza.

Quizá el más dinámico de estos nuevos agrupamientos ha sido la denominada Región Pacífico Sur. Un breve análisis de sus principales declaraciones muestra claramente la transición de la Iglesia en los últimos años en esta área geográfica. En este apartado, nos concentraremos por razones de espacio en el estudio de esa región. Analizar el desarrollo eclesial en esta región específica es útil, además, para matizar algunos de los análisis hechos sobre la Iglesia antes de la visita del papa y nos permite entender en gran medida el proceso general de la Iglesia mexicana, por el peso que la frontera sur comenzó a tener desde la segunda mitad de la década de los setenta. Lo anterior no significa que las otras regiones pastorales no hayan desarrollado también una amplia labor acerca de sus particulares problemas, mismos que valdría la pena ser examinados con todo cuidado. Sin embargo, también es cierto que éstos respondían a una realidad social relativamente menos injusta, por lo que la "cuestión social" no estaba por fuerza o de igual manera en el centro de sus preocupaciones. En cambio, la creciente inestabilidad política en la zona de Centroamérica habría de afectar en forma directa la práctica eclesial de la región del sur de México e indirectamente la del resto del país.

Ahora bien, una cuestión que es importante resaltar es la relativa homogeneidad de problemas entre la región centroamericana y la zona del sur de México, sobre todo en los estados de Chiapas y Oaxaca. No queremos decir con esto que la situación en Centroamérica y los estados del sur de México fuera idéntica. Lejos de ello, el papel del gobierno federal en México era radicalmente distinto a la política ejercida por la mayor parte de los gobiernos centroamericanos. Sin embargo, había en el ámbito local en estos estados una serie de problemas similares que hacían de la región un polvorín social. El caciquismo local y la explotación indígena, cuando no eran temperados por otras fuerzas de carácter nacional, imperaban en la región. Ante esto la Iglesia católica se encontraba confrontada, como ya vimos en el caso de los grupos integristas, a una compleja red de alianzas entre los poderes locales y los nacionales, que dificultaban enormemente cualquier acción concientizadora.

Un ejemplo de ello lo ofrece la Jornada Catequística, celebrada en Oaxaca durante el mes de agosto de 1976, donde los 95 campesinos e indígenas reunidos manifestaron que sus principales problemas eran el bajo precio de sus productos, el alcoholismo, promovido a veces por el mismo gobierno, la opresión política, la prostitución, el bracerismo ligado al desempleo, las injusticias de las autoridades que se venden a los ricos, "los caciques que nos explotan y se roban lo poco que tenemos", los asesinatos, la falta de escuelas y caminos, el conformismo y el paternalismo, la falta de asistencia médica, la irresponsabilidad de muchas autoridades "que prometen mucho y nada cumplen", la ignorancia religiosa, el poco acercamiento a los sacramentos, el protestantismo, la falta de sacerdotes y la falta de apoyo para los catequistas laicos.[80]

La "oración" estaba claramente dividida en dos partes. En la primera se mezclaban

los problemas sociales causados por el gobierno y los que se acrecentaban por la impunidad de los caciques locales. En la segunda, se trataban los estrictamente religiosos, pero que tenían particular incidencia en la región. Era notable al respecto la advertencia contra el protestantismo pues, luego de una pausa relacionada con el ecumenismo conciliar, dicha prevención habría de retomar fuerza debido a la particular facilidad con que las sectas penetraban en la región.

Por otra parte, dicha "oración", que fue sin duda apoyada por el arzobispo de Oaxaca, demuestra que de hecho el episcopado no tuvo que esperar la llegada del papa a México para reclamar en forma pública mayor justicia social y moralidad política para la población local, mayoritariamente indígena. De hecho, Juan Pablo II omitió por completo tratar de manera específica el problema de los indígenas, refiriéndose en su encuentro con ellos como campesinos.[81]

El arzobispo de Oaxaca no era sin embargo el único prelado comprometido con la causa de los indígenas y campesinos pobres de la región. Desde los años sesenta monseñor Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal, se había empeñado en promover la defensa de sus derechos. En la década siguiente se le unieron Bartolomé Carrasco, primero como obispo de Tapachula y luego como arzobispo de Oaxaca, y Arturo Lona Reyes, obispo de Tehuantepec. Dicha diócesis padecería también una gran tensión debido al enfrentamiento entre el PRI local y la Coordinadora Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI). En esta misma línea de defensa de los derechos populares se inscribieron después los prelados de Huautla y Mixes, Hermenegildo Ramírez y Braulio Sánchez, así como el obispo de Tapachula, Juvenal Porcayo.

Antes de que funcionara la regionalización pastoral, algunos prelados, como se ha dicho, se habían manifestado en contra de la situación de violencia prevaleciente. En su mensaje de la Navidad de 1975 y en enero y febrero de 1977, por ejemplo, el obispo de Tehuantepec había denunciado el asesinato y la desaparición de personas en la ciudad de Juchitán. Recordaba que "los más humildes son otra vez las víctimas" y pedía a las autoridades el esclarecimiento de los hechos "como la urgente atención a las causas que los originan".[82]

Poco después, los obispos de la Región Pacífico Sur se reunieron con los obispos residencial y auxiliar de Tuxtla y con el secretario general y tesorero de la CEM. Emitieron al término de la reunión un comunicado, en el cual expresaban sus inquietudes sobre los problemas que confrontaban dichas diócesis, haciendo especial referencia al estado de los indígenas y campesinos, "cuya voz no es oída, ni mucho menos escuchada, en sus problemas socio-económico-políticos […]".[83]

En diciembre de 1977 los prelados de esa región publicaron un mensaje titulado *Nuestro compromiso cristiano con los Indígenas* y *Campesinos del Pacífico Sur.*[84] Posteriormente, en la Pascua de 1979, los mismos obispos publicaron un "Mensaje pascual", refiriéndose particularmente a la visita del papa a la región y a la III Celam, que se acababa de celebrar en Puebla.

Los obispos, con particular franqueza, admitían que en el proceso de elaboración del documento final de Puebla habían surgido "diferencias de mentalidad y de opiniones",

que además quizá subsistirían en el proceso de interpretación y aplicación. Sin embargo, consideraban lo anterior normal "en un organismo compuesto por seres humanos que están envueltos en la conflictividad social de su pueblo".[85] Los obispos de la Región Pacífico Sur desmentían a los grupos que habían querido contraponer Medellín a Puebla. Recordaban sin embargo que Puebla había puesto en guardia en contra de "las interpretaciones contradictorias, no siempre correctas, no siempre beneficiosas para la Iglesia" que se habían dado después de Medellín. Los prelados afirmaban sin embargo que no creían caer en los reduccionismos y ambigüedades de las que había hablado el papa cuando asumían integralmente el compromiso de Medellín. Por último, adoptaban con igual entusiasmo la opción preferencial por los pobres, mencionada por Puebla, y se proponían llevar a cabo el trabajo pastoral señalado en la Región Pacífico Sur.[86]

A medida que pasó el tiempo, el trabajo de los obispos de la mencionada región se consolidó, así como sus posiciones en defensa de los campesinos e indígenas de la zona, en contra, la mayoría de las veces, de los caciques locales. Por ejemplo, en enero de 1980 los obispos se reunieron en el pequeño poblado de Puxmetacán, Oaxaca, y desde allí emitieron un comunicado en contra del cacique local, quien había despojado de tierras a los campesinos de la zona.[87] En diciembre de ese mismo año, seis de los nueve prelados de la región dirigieron un "Mensaje navideño", mediante el cual protestaban una vez más por la situación social imperante en sus diócesis. La crítica adquiría especial interés porque se ejercía en un momento en el que el país se encontraba inmerso en el proceso de aumento de la producción petrolera y de lo que se veía como una era de abundancia que no tendría fin. Los prelados mencionaban algunos de los aspectos negativos de esa expansión económica, especialmente en lo que concernía a la población local:

> La vida de los indígenas y campesinos, que son la mayoría en nuestras diócesis, se ve amenazada de diversas formas. La expansión del capitalismo injusto en nuestra Patria está produciendo, por una parte, altos salarios y privilegios para algunos trabajadores y, por otra, un mayor empobrecimiento de campesinos y pequeños artesanos. Esto sucede, por ejemplo, con la explotación petrolera. Los bosques de Oaxaca y Chiapas siguen siendo devastados en forma alarmante. Los indígenas son arrojados de sus tierras.
>
> El alza de precios, en los elementos básicos como el azúcar, el frijol, el maíz, son sólo manifestaciones de esta dinámica capitalista […].
>
> Cuando el pueblo manifiesta su descontento por la explotación económica obtiene como respuesta la represión y la violencia.[88]

Las tomas de posición colectivas no impedían a los obispos elaborar individualmente denuncias y directivas concretas en sus diócesis. Así, en la misma fecha del documento antes citado, el obispo de San Cristóbal de las Casas mostraba el panorama de la zona, donde se revelaba "la situación contrastante de un progreso acelerado que beneficia al País y que distancia más a los tradicionalmente marginados".[89] Monseñor Ruiz denunciaba también "una campaña periodística calumniosa, orquestada a cierto nivel nacional por quienes tienen intereses económicos en la entidad", destinada a presentar la diócesis como generadora de agitación.[90] Por último, el obispo de San Cristóbal hacía alusión al reciente asesinato de monseñor Romero en El Salvador y a la persecución que

estaba sufriendo la Iglesia y el pueblo de Guatemala, mostrando con esto (puesto que se trataba en principio de un mensaje diocesano) la profunda relación existente entre las diócesis del Pacífico Sur de México y las de Centroamérica.[91]

En otros casos, la actitud de los obispos fue aún más tajante. En Tehuantepec, por ejemplo, el obispo Lona Reyes decretó la excomunión a los torturadores en su diócesis. Monseñor Lona explicaba que ese decreto no era una denuncia de que en esa diócesis tuviera especial vigencia la tortura como instrumento de represión política o de acción policiaca. Pero en la opinión del pueblo mayoritario las fuerzas policiacas, parapoliciacas y grupos poderosos de caciques con complicidad de autoridades, "no son siempre una protección, sino un flagrante atropello a la dignidad del hombre [...]". Las autoridades locales —continuaba el obispo— están puestas para proteger y promover todo lo que contribuye a la vida y dignidad de los ciudadanos. La tortura constituía por lo tanto una violación y traición a la confianza depositada por el pueblo en sus autoridades.[92] El obispo de Tehuantepec aclaraba que incurrían en esta excomunión no sólo los que realizaran o participaran en la tortura, sino los que la ordenaran, promovieran o solicitaran, así como los que pudiendo o debiendo impedirla no lo hacían.[93]

De hecho, monseñor Lona Reyes estaba siguiendo una medida similar que había tomado pocos meses antes el obispo de Talca en Chile y posteriormente el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo.[94] Sin embargo, también se inscribía en el contexto de la lucha política establecida entre los dirigentes locales del PRI, aliados a los caciques de la región, en contra de la Coordinadora Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI). Dicho enfrentamiento habría de estar en el origen de los atropellos cometidos por las autoridades locales en contra de las organizaciones populares independientes. Esta lucha llegó a uno de sus puntos más críticos con la anulación de elecciones en el municipio de Juchitán (cabecera de Tehuantepec) y la celebración de nuevos comicios que dieron el triunfo a la coalición presentada por el PCM-COCEI en marzo de 1981.[95] Dicho triunfo no hizo sino enardecer a los caciques y dirigentes del PRI locales, quienes reanudaron sus ataques al nuevo gobierno municipal, hasta hacerlo caer meses después. El decreto del obispo Arturo Lona se inscribía dentro de este contexto en contra de los caciques locales, aunque no necesariamente ligado de manera directa a la COCEI, sino en defensa de los indígenas y campesinos de la región. De cualquier manera, esto le valió también los ataques de los grupos de poder locales.[96]

Por otra parte, la situación en la frontera con Guatemala (en la cual están la diócesis de San Cristóbal de las Casas y Tapachula) se complicó aún más por la llegada de refugiados guatemaltecos al territorio mexicano, muchas veces perseguidos y hostigados por el ejército guatemalteco. Los obispos de la Región Pacífico Sur comenzaron a intervenir en el trato que el gobierno mexicano estaba dando a este problema y contribuyeron en gran medida a su desenlace relativamente positivo, años después. Sin embargo, durante este tiempo, la cuestión de los refugiados guatemaltecos, aunada a los problemas ya existentes en la zona, provocaron serios ataques contra la actividad eclesial provenientes de Guatemala, además de presiones fuertes por parte de ciertos sectores del gobierno mexicano, los cuales veían con gran desconfianza el flujo de inmigrantes en una

zona considerada estratégica por su posición geográfica, así como por sus recursos petroleros.[97]

En estas circunstancias, ocho prelados de la Región Pacífico Sur publicaron un mensaje titulado: *Vivir cristianamente el compromiso político.*

El mensaje se presentaba como continuación de los anteriores y era bastante extenso. Fechado el 19 de marzo de 1982, en Pinotepa Nacional, Oax., aparecía en un momento particularmente difícil para el país, pues la crisis económica comenzaba a manifestarse en toda su agudeza y se aproximaban las elecciones presidenciales y legislativas. De hecho, los mismos prelados manifestaban expresarse "porque la situación política lo hace aún más apremiante". Sin embargo, aclaraban también que no era su intención "hacer crítica de las leyes fundamentales del país".[98]

Los obispos comenzaban por describir la crítica situación de la región, en medio de la crisis general, la cual recaía en los más pobres. Se aludía así a la explotación indiscriminada de los bosques por las compañías madereras, a la contaminación provocada por los desechos de la industria petrolera, a las mafias sembradoras de mariguana y a la penetración de las industrias transnacionales, cuyas actividades tendían al desplazamiento de los campesinos de la región.[99]

En cuanto a las relaciones sociopolíticas, los obispos reconocían al gobierno el haber labrado "una dignidad internacional", defendido el derecho de autodeterminación de los pueblos, luchado contra la corrupción y haber patentizado "su respeto a la libertad religiosa", como en el caso de la visita del papa. Por ello —afirmaban—, México era considerado como uno de los pocos países del continente "donde se respiran y viven aires de libertad, esperanzadores para las aspiraciones del pueblo latinoamericano".[100]

Sin embargo —continuaban los obispos—, en el plano local la situación era distinta, pues las dotaciones de tierras eran lentas, el proyecto de industrialización del Istmo (Corredor Multimodal) estaba desalojando a indígenas y campesinos, la colonización de la selva se estaba efectuando a costa de los mismos colonos, los sembradíos de mariguana atrapaban en su mecánica a los campesinos, el alcoholismo era propiciado por industriales y autoridades locales, etc. Los obispos daban además la alarma acerca del hecho de que "en coincidencia con el estallido social en Centro América, sectas protestantes se han multiplicado y pululan", acusando a los católicos de meterse "en otras cosas mundanas que no les tocan".[101] Es curioso notar que alrededor de esta cuestión los obispos pretendían renovar uno de los elementos esenciales que habían hecho posible el acercamiento con el Estado en los años treinta. Éste era el nacionalismo, que en el caso de la Iglesia se nutría de un gran temor antiprotestante. Los obispos continuaban diciendo:

> La división, manipulación y debilitamiento social que estas sectas causan en el pueblo es antipatriótica y llama la atención que puedan actuar de la misma manera que lo hicieron en países donde la tensión social desbordó todo límite. ¿Se está trasladando el problema al sur de nuestro país? ¿Por qué se están empleando las mismas tácticas? Esto, como lo hemos visto en otras partes, agrava tensiones y agudiza contradicciones que ya no se están haciendo esperar.[102]

Posteriormente, los obispos de la Región Pacífico Sur afirmaban que incluso algunas sectas protestantes norteamericanas intentaban persuadir "que 'debemos estar bajo las indicaciones de Estados Unidos, porque los norteamericanos son más buenos, más inteligentes, más fuertes' ". Se mencionaba entre estas sectas a los mormones y a los testigos de Jehová. Sin embargo, los jerarcas católicos se cuidaban de advertir que "no todos los protestantes actúan de la misma manera" e indicaban que era necesario distinguir entre las "sectas" y las "denominaciones", representadas por el Consejo Mundial de Iglesias.[103]

Todo lo anterior —sostenían los obispos— iba en detrimento de una capacidad de participación política responsable, aunado a una tradicional desconfianza a las organizaciones partidistas. Además —se decía—, los partidos habían llegado a dividir y "desdemocratizar" las antiguas formas democráticas de las comunidades.[104] Sin pretender detenernos en lo anterior, diremos solamente que esto era quizá una idealización de los obispos y en general de la Iglesia, la cual siempre ha tendido a contraponer las formas de organización de las comunidades indígenas de la época colonial a las formas liberales. Valdría la pena, sin embargo, que dicha aseveración fuese realmente puesta a prueba para verificar su exactitud.

Otra cuestión importante que mencionaban los obispos era el hecho de que en algunos lugares la oposición había triunfado, aunque se lamentaban los casos en los que estas autoridades eran desconocidas u hostigadas.[105]

Las causas de la situación sociopolítica —según los obispos firmantes— eran varias; desde el bajo grado de conciencia de algunos cristianos, hasta el modelo de desarrollo, pasando por las causas externas, la labor divisionista y alienante de las sectas evangélicas norteamericanas, la expansión del capital, la corrupción, la influencia de los partidos de derecha o de izquierda, no siempre benéfica, etc., todo lo cual provocaba un malestar generalizado en el pueblo y una mayor toma de conciencia. Entre los males denunciados destacaba la acusación al PRI, ya que tal vez era el primer documento episcopal donde se le mencionaba (aunque no por su nombre) de manera directa, como una de las principales causas de la corrupción y la violencia. Se afirmaba que otra causa que se reflejaba en la Región era "que el poder está prácticamente en manos de un solo partido", por lo que, aun cuando se tuviera la mejor voluntad, de manera inevitable se caía "en rigideces, imposiciones, corrupción y violencias".[106]

Ante esta situación, los obispos decían sentir "la necesidad de buscar la convergencia y la unidad entre los distintos intereses económicos y políticos que tiene el pueblo", estando consciente de que éstos eran muchas veces contradictorios. Al mismo tiempo, sentían la urgencia de que el pueblo supiese "interpretar adecuadamente la acusación de 'comunistas', 'vendepatrias' y 'testaferros' que se hace contra los cristianos, laicos y de la jerarquía, apenas tocan temas políticos".[107]

En consecuencia, los obispos retomaban el discurso integral sobre la cuestión política. Hacían la clásica distinción entre política en el sentido amplio y política partidista, negando tener cualquier interés en determinar el sistema de gobierno o favorecer a cualquier partido, pero estableciendo a su vez una concepción integral del hombre

político y religioso, porque, como dice el documento de Puebla, la labor de la Iglesia "abarca todo el hombre, critica a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal ó familiar, excluyendo el orden de lo profano, económico, social, y político […]".[108]

Los obispos recomendaban entonces a los cristianos actuar políticamente desde la perspectiva de la fe, sin recurrir a la violencia, venciendo al mal con el bien y fortaleciéndose en el Espíritu Santo. Al respecto, los obispos establecían claramente las diferencias con los marxistas y, aunque no excluían la posibilidad de una colaboración con ellos en algunos aspectos, marcaban la identidad cristiana frente a las ideologías:

> Esta fortaleza hace intrépidos a los cristianos que, como ya decíamos antes, reciben de quienes no los comprenden la etiqueta de "marxistas". Con tales acusaciones se hace propaganda a esta corriente, atribuyéndole el prestigio de un trabajo que no ha realizado. Además, los cristianos auténticos tienen divergencias esenciales con los marxistas verdaderos, aunque pueden coincidir con éstos en algunos aspectos de la búsqueda por la justicia.[109]

En otras palabras, los obispos de la Región Pacífico Sur establecían claramente su posición intransigente frente a las ideologías, fuesen éstas "reformistas" o "revolucionarias". Por eso los obispos recordaban que la enseñanza fundamental de la Iglesia en relación con las ideologías era que "la fe cristiana no se agota en posturas ideológicas, puesto que es superior a ellas". En otras palabras —insistían los obispos—, "la fe y el Evangelio no se pueden reducir a ninguna ideología".[110] Pese a todo, los prelados admitían que cada sociedad tiene su propia historia y que las ideologías se transformaban en el transcurso del tiempo. Más aún, los cristianos no podían "escapar de cierta ideologización en su compromiso", por lo cual era necesario que los cristianos tuvieran conciencia de que no debían "adoptar sin juicio crítico la ideología partidaria como su propia línea de motivación".[111] Los obispos llegaban a sostener, de manera ciertamente audaz en comparación con el magisterio tradicional de la Iglesia, que "incluso la Enseñanza Social de la Iglesia se deja interpelar y enriquecer por las distintas ideologías". Aunque después, para matizar su afirmación, sostenían que al mismo tiempo el Evangelio y la Enseñanza Social de la Iglesia eran para las ideologías "una poderosa fuente de cuestionamiento a sus límites y ambigüedades".[112]

En cuanto a la política partidista propiamente dicha, los obispos de la Región Pacífico Sur, al parecer positivamente impresionados por el papel que estaban desempeñando algunos partidos de izquierda en la zona, sobre todo el PCM, insistían en la necesidad de conocer a los partidos por sus principios y plataformas políticas, así como en sus acciones concretas, más que en sus denominaciones. Recordaban además, con la *Octogesima adveniens,* que se debía tener presente "que los movimientos políticos y los partidos son distintos de las ideologías de las cuales nacieron".[113]

Por la misma razón, los obispos criticaban el liberalismo económico, el cual conducía a "las formas sociales que conocemos como 'capitalistas' y que la Iglesia condena".[114] Asimismo, el concepto de propiedad privada era tratado sólo en su acepción social, es decir, específicamente de "la propiedad de los bienes de producción". Esto llevaba a los

obispos a establecer únicamente los límites de dicha propiedad, haciendo ver con toda claridad, apoyados en la *Laborem exercens,* que "la tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable".[115]

En cuanto al marxismo, los prelados comenzaban por aclarar la confusión existente: "No todos los socialistas son comunistas, como no todos los socialistas son marxistas; en la actualidad hay varias corrientes marxistas". Condenaban el "socialismo real" (aunque no lo llamaran así) y recordaban lo que sostenía la *Octogesima adveniens* acerca de los lazos que unen las distintas corrientes marxistas con sus productos históricos. Pero inmediatamente después retomaban el magisterio de Juan XXIII para recordar que era necesario distinguir "entre las teorías políticas falsas y las corrientes políticas que se originaron de esas teorías".[116] Por esta misma razón, los obispos formulaban una última advertencia a los cristianos que se sentían atraídos por dichos movimientos políticos inspirados en el marxismo o en el socialismo: "en algunos de estos movimientos o partidos existe el peligro de que se condicione a los cristianos con la ideología que los mismos partidos sustentan", lo que significaba de hecho un recordatorio a los cristianos del deber de formar su posición política sustancialmente a partir de la concepción cristiana.

En relación con la violencia, los obispos recuperaban completamente la enseñanza tradicional cristiana respecto a la insurrección legítima, es decir, aquella que se hacía "en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país".[117] Sin embargo, en este caso los obispos de la Región Pacífico Sur manifestaban sus inclinaciones particulares, surgidas de la experiencia pastoral, y tendían en su clasificación a asimilar este derecho con la llamada violencia revolucionaria. Sostenían que ésta era "la violencia organizada que un pueblo hace para sacudirse una tiranía o una situación que ya no le deja espacio para su realización" y se desencadenaba "cuando la tiranía es violenta y persiste ya mucho tiempo sin dar muestras de modificar sustancialmente su actitud, se han agotado los medios legales y pacíficos", además de que hubiera razonable esperanza de éxito.[118]

Así, aunque después se hacía referencia a "la violencia de la no violencia", la cual se presentaba como cristiana, era evidente que los obispos consideraban por igual legítima (no necesariamente preferible) la violencia revolucionaria, siempre y cuando cumpliera con las características enunciadas.

La última parte del documento se dedicaba a los criterios y líneas pastorales de acción, mismas que de hecho se desprendían del análisis anterior. Los obispos comenzaban por admitir la responsabilidad de los cristianos en la situación social y la necesidad de que todos los miembros de la Iglesia participasen en "renovar el mundo de lo político con el espíritu cristiano". El criterio fundamental que la Iglesia debía seguir en la acción política era la opción preferencial por los pobres. Aquí se recordaba la crítica situación de los refugiados provenientes de Centroamérica.[119]

Respecto a sacerdotes, religiosos y obispos, la consigna era clara: ninguno de ellos debía hacer política partidista salvo circunstancias concretas y excepcionales, siguiendo la

línea de Puebla

> *Sacerdotes, religiosos* y *obispos.* Son los ministros de la unidad en la Iglesia (*cf.* Puebla, 79, 520) por ello "se despojarán de toda ideología político-partidista que pueda condicionar sus criterios y actitudes" […] Militar activamente en un partido político es algo que debe excluir cualquier presbítero a no ser que, en circunstancias concretas y excepcionales, lo exija realmente el bien de la comunidad, obteniendo el consentimiento del Obispo […] "Los religiosos […] deberán, pues, igualmente, resistir a la tentación de comprometerse en política partidista" […] El sacerdote, los religiosos y los obispos, como personas humanas son sujetos de derechos y obligaciones políticas […].[120]

En cuanto a las ideologías, los obispos recuperaban completamente el párrafo de la *Octogesima adveniens,* donde se afirma que el cristiano "no puede adherirse, sin contradecirse a sí mismo, a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente o en puntos sustanciales a su fe y a su concepción del hombre". En consecuencia, declaraban que no era lícito favorecer ni a la ideología marxista ni a la ideología liberal.[121]

Igualmente tradicionales eran las recomendaciones respecto a la violencia, pues se aceptaba sólo la de la legítima defensa y se proponía en su lugar la no violencia como vía cristiana.

En relación con los partidos, los obispos insistían sin embargo en la necesidad de no confundirse con las etiquetas y de examinar sus programas y acciones concretas, pues podría darse el caso de que un partido con programa cristiano llevase a cabo una acción anticristiana y viceversa. Lo esencial —insistían los obispos— era evitar el peligro de que se manipulase a la Iglesia. En la práctica, decían, el creyente militará en aquella tendencia o partido político "que en el momento presente tenga más posibilidades de aceptar la palabra y la acción transformadora del cristianismo".[122]

La idea central manifestada por los prelados era muy clara y seguía la tradicional posición intransigente: de lo que se trataba era de que el aporte cristiano mantuviese su originalidad. Los cristianos debían aceptar que tenían "una legítima variedad de opciones" y por lo mismo debían aceptar que no todos debían estar en el mismo partido. Lo esencial era estar conscientes de que "lo que une a los cristianos es más que lo que los divide". Y por supuesto, optar políticamente a partir de la fe y hacer imperar la visión cristiana en cada partido.[123]

Un breve análisis del documento expuesto nos muestra que en realidad, aunque se manifestaban algunas innovaciones y aperturas ideológicas de los obispos de la Región Pacífico Sur, también había una permanencia del tradicional discurso integral-intransigente de la Iglesia. Cualquier observador atento de la cuestión podría preguntarse, ¿en qué se diferenciaba el mensaje de estos obispos en 1982 del expuesto por José González Torres en 1955?

La respuesta a lo anterior es necesariamente compleja, ya que la Iglesia en México, o por lo menos sectores importantes de ella, han modificado su posición en relación con la cuestión social, en particular desde la celebración del Concilio Vaticano II. Sin embargo, a la par de esta modificación de su postura, realizada para penetrar de manera más eficiente en las estructuras modernas de la sociedad, también ha habido una permanencia de los elementos centrales de la doctrina social de la Iglesia, especialmente de aquellos

que constituyen el núcleo central de la posición integral-intransigente. Y esto es lo que aquí hemos clasificado como posición neointransigente.

En el caso del documento de los obispos de la Región Pacífico Sur, por ejemplo, hay elementos que los separan por completo de la posición de otros miembros del episcopado mexicano. Tales son, por ejemplo, la aceptación de que el magisterio social de la Iglesia pueda ser interpelado y enriquecido por las ideologías, la tolerancia de la violencia revolucionaria y una cierta simpatía por los partidos y movimientos de izquierda. Sin embargo, de todos estos elementos "nuevos" del discurso episcopal, sólo la aceptación de la posible influencia de las ideologías representa un verdadero rompimiento con la posición integral-intransigente. Pero en la medida en que esta influencia es vista como algo menor que debe ser subordinado al pensamiento social cristiano, tampoco representa un rompimiento absoluto con dicha posición. Por el contrario, si se examina detenidamente el núcleo de la argumentación central de los obispos de la Región Pacífico Sur, se podrá comprobar que conserva los elementos esenciales del discurso social cristiano en relación con los diversos proyectos alternativos de sociedad. Lo contrario hubiera sido sorprendente. En ese sentido, además, se pueden examinar las diferencias y similitudes de las posiciones de los diversos miembros del episcopado mexicano.

5. *La explosión de posiciones políticas*

Ya se ha visto que desde antes de la visita de Juan Pablo II a México, muchos obispos mexicanos habían comenzado a clamar públicamente por mayor justicia social y mayores libertades religiosas. Sin embargo, no cabe duda de que una serie de acontecimientos al final de la década de los anos setenta vinieron a acelerar ese lento proceso. En primer lugar, la dinámica misma de la inserción eclesial en el mundo moderno, a partir esencialmente del Concilio Vaticano II. En segundo lugar, la influencia de las diversas experiencias latinoamericanas, producto del mayor acercamiento provocado por la Celam, así como por los esfuerzos de integración latinoamericana. En tercero, la creciente diversidad de opiniones dentro del episcopado y de la Iglesia en México, motivada entre otras cosas por la incorporación de elementos ideológicos externos a la doctrina social de la Iglesia. En cuarto lugar, en el ámbito nacional, el proceso de apertura democrática iniciado por el gobierno de Echeverría y continuado en el de López Portillo mediante la Reforma Política. Esto motivó que, con el ingreso en la arena política de nuevos partidos, especialmente de izquierda, la Iglesia tuviera mayores puntos de referencia en el abanico sociopolítico. Quinto, la visita de Juan Pablo II, tanto por sus implicaciones ideológicas, debido a la referencia continua del papa con relación a Polonia, como por la repercusión social en las masas y en el consecuente fortalecimiento de la presencia social del clero. Sexto, el creciente conflicto centroamericano y las implicaciones sociales y estratégicas que éste tuvo en el contexto político mexicano. Por último, la profunda y súbita crisis económica y moral que comenzó a experimentar la sociedad mexicana a partir de 1981, en el momento que los ingresos petroleros dejaron

de afluir al país. Todos estos elementos contribuyeron sin duda alguna a que, desde fines de la década de los setenta, la Iglesia "estallara" públicamente, apareciendo como una institución crítica y al margen de la deriva social en que el país se encontraba.

Además de lo anterior, los excesos del poder, ligados con la conciencia, primero de las posibilidades, y luego de los alcances y límites de la Reforma Política lanzada en 1977, hicieron del Estado una presa fácil de las críticas eclesiales, centradas precisamente en la moralidad de las instituciones y del modelo de desarrollo impulsado por éste.

No es extraño pues que, aunado a una crítica moral del poder, ligada a la reciente visita papal, se presenciase una multitud de declaraciones, especialmente antes de las elecciones de 1979, las cuales despertaron una gran actividad cívica.

Así, en una "Exhortación pastoral cuaresmal", de 1979, los cinco obispos de la Región Pastoral del Golfo se manifestaban en pro de la liberación de los ídolos de la riqueza y del poder. Retomando a Puebla, los cinco obispos del Golfo afirmaban que "el uso totalitario del poder es una forma de idolatría y como tal, la Iglesia lo rechaza".[124]

En la misma ocasión, el obispo de Papantla y futuro secretario de la CEM, Genaro Alamilla, pedía a los laicos de su diócesis que "con la fuerza que da el Espíritu y el derecho que les otorga el ser ciudadanos mexicanos deben exigir de las autoridades competentes justicia y atención".[125]

Sin embargo, la verdadera "explosión" de comunicados fue con motivo de las elecciones legislativas de 1979. La posición eclesial contrastaba aún más por el hecho de que en 1976, a diferencia de las anteriores elecciones, prácticamente ningún miembro del episcopado había exhortado a sus feligreses a votar. Como se recordará, en esa fecha José López Portillo se había presentado como único candidato a la presidencia.

La posición de la mayoría de los obispos se concretaba, a pesar de todo, a repetir la tradicional posición eclesial respecto a las elecciones, es decir, recordando su derecho a opinar sobre la política en general y prohibiendo a sacerdotes y religiosos hacer política partidista. Sin embargo, un cambio imperceptible se había generado por lo menos desde la publicación de *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y de política,* de 1973. Los obispos insistían en la necesidad de evitar el fraude electoral y de que los ciudadanos hicieran respetar los derechos ciudadanos. Algunos obispos, como el de Zamora, hacían ver también la necesidad de "asociarse con aquellos que tengan su misma ideología para trabajar organizados por el respeto de su voto".[126]

Por lo demás, un ligero examen de las posiciones de los distintos obispos respecto a las elecciones mostraba un fiel seguimiento de la doctrina que al respecto había trazado la III Celam.[127]

Sin embargo, había quienes se inclinaban por una interpretación aún más intransigente de los documentos de Puebla y quienes alimentaban un anticomunismo con los mismos. El obispo de Tulancingo, Pedro Aranda, por ejemplo, anexaba a su exhortación los párrafos correspondientes a "Evangelización, ideologías y política" del documento final, pero haciendo hincapié en que "no podemos silenciar las implicaciones ideológicas que suponen ciertas opciones", alegando también que el documento de Puebla "nos hace ver la incompatibilidad de algunas ideologías con la visión cristiana del

hombre".[128] Ahora bien, desde esa perspectiva, sólo los partidos de derecha (PAN y PDM) se beneficiaban de la bendición de monseñor Aranda. Un parecer similar era el del obispo de León.[129] Otro obispo aún más anticomunista era el de Chilapa, Fidel Cortés. La intransigencia de monseñor Cortés se podía calificar de preconciliar, pues su rechazo, como ya se ha dicho antes, era no sólo del comunismo, sino también de la Revolución mexicana y del "espiritismo", como él llamaba a los miembros de los grupos de renovación en el Espíritu Santo.[130]

Por el otro lado, si un obispo insistía en que ningún partido podía atribuirse la representatividad de todos los fieles, "por muy inspirado que esté en la doctrina social de la Iglesia", como lo hacía el arzobispo de Chihuahua, eso significaba que su opción política no estaba ciertamente en favor del PAN, aunque tampoco estuviese en contra de dicho partido.[131]

Por esa razón, insistimos en que la mayoría de los obispos mantenía la línea trazada por la III Celam. Habría que aclarar que esta línea no era por supuesto muy abierta a los partidos de inspiración marxista. Sin embargo, la importancia de las exhortaciones pastorales en relación con las elecciones en México radicaban en este año en su mera aparición y número, más que en su contenido. Además, sentaban un precedente indispensable en relación con posteriores declaraciones. Éstas estuvieron ligadas en su gran mayoría a la confrontación con el Estado y al debate provocado por la posibilidad de cooperación entre cristianos y marxistas.

En 1980, la cuestión del aborto llevaría otra vez a la Iglesia a participar activamente en la escena pública. Ya desde el 15 de febrero de ese año, ante la inminencia de una iniciativa de ley para la legalización del aborto, el Comité Episcopal de la CEM emitió una declaración "sobre una posible liberalización del aborto". Mediante ella, el presidente y el vicepresidente de la CEM constataban la serie de acontecimientos (jornadas, mítines y simposios) que, según ellos, desembocarían normalmente en la presentación de un proyecto de ley para legalizar el aborto. Los dirigentes católicos insistían que estos hechos no eran fortuitos, "sino que revelan una acción concertada y perfectamente implementada desde centros de poder, con el propósito de impedir la liberación de los marginados".[132] Los obispos agregaban que no desconocían el hecho de que muchas mujeres se vieran orilladas a practicar el aborto, pero esto —desde su punto de vista— aunque era comprensible, no era justificable. Los que sí se justificaban eran los temores del Comité Episcopal, pues a fines de ese mes el Partido Comunista Mexicano, el cual había ingresado en 1979 a la Cámara de Diputados, presentó (a fines de ese mismo mes) una iniciativa de Ley tendiente a legalizar el aborto.[133] El secretario general del Episcopado reaccionó al instante condenando la iniciativa del PC y afirmando que la doctrina de la Iglesia al respecto no cambiaría nunca. Mientras tanto, el cardenal Corripio manifestó apocalípticamente que la anarquía imperante, la violación a los derechos más elementales, la injusticia y la opresión habían provocado que en México, al igual que en otros países de América Latina, se estuviera viviendo una etapa prefascista que podía obligar a que un día se tuviera que emplear la mano dura.[134]

El debate sobre el aborto pasó durante algunos meses a segundo plano debido a la

muerte de monseñor Romero en El Salvador y a las consecuencias que ésta trajo en el plano político, de las cuales trataremos más adelante. Sin embargo, éste resurgió cuando el presidente de la Comisión de Salubridad de la Cámara, encargada de la iniciativa sobre el aborto, anunció que se invitaría a un representante de la Iglesia católica.[135] El presidente de la Comisión afirmó incluso que se había pedido autorización a la Gran Comisión del Congreso para invitar al clero, por medio del cardenal Corripio.[136] Sin embargo, la reacción de la mayoría de los grupos políticos fue desfavorable a dicha "invitación". El mismo líder de la Cámara de Diputados aseguró en forma precavida desconocer la existencia de una invitación formal y al mismo tiempo trató de disminuir importancia al incidente. Pero ya la mayoría de las organizaciones laicas estaban alertas y comenzaron a protestar por la eventual invitación, señalando la inconstitucionalidad e incoherencia de la Cámara de Diputados al invitar a opinar a una organización religiosa que no tiene personalidad jurídica. La Confederación Nacional de Organizaciones Liberales (masónica), los partidos de izquierda y diversas personalidades del mundo laico coincidieron en condenar la imprudencia de la mencionada invitación. Incluso el PCM tuvo que aclarar que el partido había solicitado el reconocimiento político de los derechos de los sacerdotes, pero no el reconocimiento jurídico de la Iglesia.[137] Otros dirigentes priístas que hicieron distinciones importantes fueron los directores de los principales centros de salud del Estado, como el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), o la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA). Ambos repitieron anteriores tomas de posición en contra del aborto, pero también en contra de la comparecencia del representante religioso.[138]

La jerarquía todavía intentó salvar la aparición de uno de sus miembros en la Cámara y, por medio del arzobispo Quintero Arce y el obispo Serafín Vázquez, insistieron en que su presencia en la Cámara no sería anticonstitucional al no ser un grupo político con poder ni pretender la unión Iglesia-Estado.[139] De cualquier manera, el gobierno había llegado a un punto en el que ya no podía hacer efectiva la invitación sin perder legitimidad ante sus propios miembros. En consecuencia, el 1º de julio, el secretario de Gobernación afirmó saber "que las autoridades de la Cámara han determinado no concretar esta invitación, porque no hay invitación formal".[140] La medida tomó a contrapié a la jerarquía eclesiástica mexicana, pues todavía horas antes el vocero del arzobispado negaba que la invitación se hubiera retirado.[141]

Al final, ningún miembro del clero fue invitado a la Cámara de Diputados, pero tampoco la iniciativa de ley progresó. Ahora bien, sería un error atribuir por completo la no aprobación de la iniciativa a la presión que, independientemente de la invitación a la Cámara, ejerció la Iglesia. Sin duda alguna, su oposición total fue un factor decisivo que contribuyó al retiro de la iniciativa, pero no se puede pasar por alto la oposición en el interior del aparato político oficial, como en los casos de los directores del sector gubernamental encargado de la salubridad pública. En realidad, la cuestión de la invitación a la Cámara fue un asunto conectado, aunque distinto a la cuestión de la legalización del aborto. A la Iglesia le interesaba hacer oír su opinión sobre este punto esencial para ella, pero la presencia en la Cámara tenía que ver más bien con el manejo

de su nueva posición en relación con la presencia de la Iglesia en las instancias públicas. No quiere decir esto, como algún analista ha supuesto, que más que una defensa por razones humanitarias o éticas, se trataba, desde la lógica clerical, "de un asunto político en el que de ceder, habrá recibido un serio revés frente al Estado y otras organizaciones políticas, y una pérdida enorme de influencia social".[142]

Este tipo de afirmaciones, que pretende asimilar la Iglesia a un grupo político de presión, pasa por alto que ésta es ante todo una institución religiosa y aunque ello no signifique el abandono de las cuestiones temporales al Estado (sobre todo desde la perspectiva integral), la razón esencial de su posición es ética, es decir religiosa. Por lo tanto, si a la Iglesia le interesaba establecer, a partir de un cálculo político, un antecedente con la asistencia a la Cámara de Diputados, eso no significa que la motivación esencial de su discurso fuese político. Había probablemente un cálculo político, pero con objeto de establecer un punto de vista religioso de la cuestión.

El ejemplo del tema del aborto nos permite apreciar también cuál es la especificidad del poder eclesial, así como los límites de su poder. Por un lado, la influencia eclesial sobrepasa los límites estrictos del militantismo católico, pero al mismo tiempo su poder "real" conocía un límite seguro en la incapacidad del régimen de la Revolución mexicana de aceptar, formal y legalmente, la existencia de un peso específico de la Iglesia en la sociedad mexicana.

Otra cuestión, a partir de la cual puede apreciarse el aumento de la actividad social de la Iglesia, es la relativa a la relación de la Iglesia con los diversos partidos políticos, especialmente con los de izquierda, de reciente ingreso a la lucha electoral.

Ya se ha hecho alusión a la iniciativa del PCM para otorgar derechos políticos a los sacerdotes. Hay que agregar también que con ocasión de la visita de Juan Pablo II, el PCM fue el único partido de izquierda que manifestó comprender las razones del viaje papal y no hizo declaraciones anticlericales.[143]

Igualmente, se vio de manera clara el rechazo que la jerarquía manifestó hacia el gesto de apertura de los comunistas, lo que no le impidió aprovechar la coyuntura para formular sus derechos políticos. Por el contrario, la iniciativa comunista despertó los temores de la mayor parte de la jerarquía acerca de las intenciones del PCM en relación con los cristianos. Además, el hecho de que desde 1979 algunos partidos de izquierda entraran a la lucha electoral provocó que muchos prelados vieran la necesidad de advertir especialmente a sus feligreses en contra de los partidos de inspiración marxista.[144] Durante los años 1979-1982 se multiplicaron las mesas redondas y conferencias alrededor de la relación entre cristianos y marxistas. Se llegó a constituir incluso, en el seno del Partido Comunista, con la participación de algunos miembros seglares de la corriente progresista, una célula de cristianos llamada "Alfonso Comín", dándosele lugar a uno de sus miembros en el Comité Central del Partido.[145] La jerarquía, atemorizada ante la perspectiva de un reforzamiento de los sectores progresistas y de la penetración del comunismo en los grupos militantes católicos, veía con creciente desconfianza todas las iniciativas del PCM.

En este contexto sobrevino el asesinato de monseñor Arnulfo Romero, arzobispo de

San Salvador, ametrallado por cuatro individuos mientras oficiaba misa, el 24 de marzo de 1980.[146] El 30 de marzo, mientras el cardenal Ernesto Corripio, en calidad de representante papal, pronunciaba la homilía en los funerales de monseñor Romero, estallaron tres bombas en medio de los 200 000 fieles asistentes en la plaza y se inició un tiroteo desde la azotea de un edificio público. El resultado de dicho atentado fueron decenas de muertos entre heridos de bala y aplastados por la muchedumbre en pánico. Los más de 30 obispos provenientes de todas partes del mundo, entre los cuales se encontraban también monseñor Genaro Alamilla, monseñor Sergio Méndez Arceo y monseñor Samuel Ruiz, tuvieron que refugiarse en la catedral, procediendo a la sepultura de los restos de monseñor Romero.

A su regreso de El Salvador, el cardenal Corripio declaró no haber alcanzado a ver "si el agresor fue el ejército o los grupos revolucionarios".[147] Sin embargo, otros obispos latinoamericanos, incluyendo a Méndez Arceo y a Samuel Ruiz, así como algunos representantes eclesiásticos de los Estados Unidos, responsabilizaron a la extrema derecha de El Salvador de ser la culpable del asesinato de monseñor Romero, así como de la matanza del 30 de marzo.[148] Ante la insistencia de los periodistas, el cardenal Corripio accedió a ofrecer una conferencia de prensa, el 1º de abril. Ahí reiteró no poseer elementos de juicio ni corresponderle inmiscuirse en estas cuestiones.[149]

Al día siguiente, más de 5 000 personas realizaron una manifestación en homenaje a monseñor Romero, que culminó en la Basílica de Guadalupe. La nota sobresaliente fue la asistencia de militantes de izquierda, encabezados por Valentín Campa, viejo luchador obrero y prominente miembro del Comité Central del PCM, así como por otros diputados del mismo partido.[150]

De manera inmediata, la jerarquía católica reaccionó. Uno de los obispos auxiliares de la ciudad de México, Francisco María Aguilera, declaró que la Iglesia no permitiría que se manipulara la religiosidad del pueblo, ni que la fe fuese utilizada para fines políticos, acusando al PCM de haber utilizado la imagen de la Virgen de Guadalupe, lo cual fue negado por dicho partido.

La posición del PCM respecto a la cooperación entre cristianos y comunistas era clara. Uno de los miembros de su Comité Central lo manifestó claramente cuando sostuvo que después de la manifestación del 2 de abril se ampliaba el campo de cooperación entre cristianos y comunistas, lo que no implicaba ningún cambio en las posiciones ideológicas: ni los cristianos abandonaban su fe, ni los comunistas abandonaban sus posiciones políticas ni concepciones ideológicas.[151] Ante los ataques hechos en contra del PCM por la Iglesia en relación con la marcha del 2 de abril, el encargado de las relaciones del PCM con los cristianos, Gilberto Rincón Gallardo, afirmó que hubo destacados personajes de la Iglesia, como Ernesto Corripio Ahumada, "que estando en el lugar de los hechos, no vieron nada, no oyeron nada, ni supieron nada". Pero también hubo otros —continuaba Rincón Gallardo— que el Domingo de Ramos sangriento en El Salvador "vieron, oyeron, supieron y no callaron. Hace tiempo que no callan, que denuncian […] ¿qué tiene de extraño que los comunistas unamos nuestras voces a estas voces?"[152]

A fines de 1981 el PCM y otros partidos de izquierda iniciaron un proceso de

unificación, que culminó en la creación del Partido Socialista Unificado de México (PSUM). En un primer momento, el núcleo de ex miembros del PCM continuó su política de apertura hacia los cristianos. Dicha política se cristalizó en la publicación de un folleto, elaborado por la mencionada célula “Alfonso Comín”, destinado a borrar las imágenes falsas que sobre los partidos de izquierda y especialmente sobre el PSUM podían tener los católicos. El folleto explicaba con claridad la posición del PSUM (que de hecho era la del PCM) en materia de religión. Se afirmaba que del PSUM no se excluía a nadie por sus creencias, ni se luchaba contra Dios ni contra la religión, ni se hacía propaganda al ateísmo, que los cristianos que militaban en el partido contaban con todos los derechos y obligaciones de cualquier militante y que su fe era respetada por sus compañeros no creyentes.[153]

El folleto, redactado en forma de interrogatorio, tenía sin embargo algunas afirmaciones donde estaba impresa la marca de los grupos católicos progresistas, pues se decía que los cristianos no sólo podían, sino que debían aceptar la crítica marxista de la religión, por ejemplo: “en el uso de la religión como instrumento de defensa del sistema de explotación”.[154] Se reproducían igualmente algunos párrafos de los discursos en favor de la libertad religiosa, expresados por el candidato de dicho partido durante la campaña electoral de 1981-1982, y se sostenía que la Iglesia católica tampoco condenaba el socialismo. Se afirmaba también, de manera errónea, que sólo una minoría integrista, que temía los cambios y no entendía ni al mundo moderno ni la opción preferencial por los pobres, condenaba a los partidos marxistas. Recordaba también la posición oficial del episcopado mexicano en el sentido de que no apoyaba ni rechazaba ningún partido. Por otra parte, tampoco se mencionaban las prevenciones que se hacían, incluso en Puebla, en contra de los partidos marxistas. Se llegaba incluso a citar al cardenal Corripio para apoyar sus argumentos.[155] Finalmente, el folleto negaba que del Evangelio se pudiese extraer una opción política determinada, que éste defendiese la propiedad privada de los medios de producción y que se pudiese ser cristiano y apoyar al capitalismo. Por todo esto, el folleto llamaba a los cristianos a luchar por la democracia y el socialismo, manteniendo “las banderas del cristianismo libertador de Hidalgo, Morelos, Camilo Torres, monseñor Romero y tantos otros”.[156]

En respuesta a dicho folleto, el cardenal Ernesto Corripio Ahumada, arzobispo de México, publicó en compañía de sus obispos auxiliares un folleto de características similares al del PSUM, titulado “¿Cristianos por un partido marxista?” En dicho folleto se hacía mención al escrito del PSUM solicitando el voto cristiano. Corripio afirmaba que dicho escrito tenía confusiones que debían aclarar “quienes tenemos el encargo de parte de Dios para enseñar la vida cristiana y advertir cómo se fomenta y cómo se pierde”.[157]

Después de una introducción acerca de la fe, Corripio y sus obispos auxiliares negaban que la crítica marxista de la religión pudiese ser aceptada por el cristiano. Después afirmaban que “la Iglesia nos dice que *el marxismo es intrínsecamente perverso,* porque enseña falsedades respecto de Dios y respecto del hombre”.[158]

En cuanto a la fe y los partidos políticos, los obispos firmantes repetían que a la Iglesia no le toca aprobarlos o desaprobarlos. Sin embargo, declaraban que “es

responsabilidad de la Jerarquía de la Iglesia advertir a los cristianos qué cosas pueden poner en peligro su Fe". Por esto —continuaban el cardenal Corripio y los obispos auxiliares—, si hubiera un partido que propusiese un programa liberal a ultranza, "la Jerarquía denunciaría como liberalista *[sic]* a ese partido e indicaría a los cristianos que la adhesión a ese programa acabaría con su Fe".[159] Por la misma razón, continuaba Corripio, "la Jerarquía" hacía saber que, dado que la filosofía marxista era materialista y negaba las verdades "que la Fe nos enseña acerca de Dios y el hombre", la adhesión o el voto por un partido marxista, que se guiaba en su acción "por la teoría del socialismo que elaboraron Marx, Engels, Lenin y otros", era un serio peligro para la fe. Se agregaba además que "la práctica revolucionaria de la lucha de clases, ha producido muchos crímenes en los países donde se le ha tomado como método para adquirir el poder".[160]

El cardenal Corripio se protegía incluso de un eventual ataque por haber hecho política partidista y aclaraba que la jerarquía eclesial no prohibía votar por algún partido; la jerarquía sólo advertía a los cristianos que,

> *Votar por un partido que se inspira en la filosofía marxista, es cooperar a establecer una situación nacional, en que se dificulte seriamente la fe; y en este sentido es votar contra la fe cristiana. No es posible ser cristiano y ser marxista.* La enseñanza continua de la Iglesia, hasta Puebla y nuestros días, es ésa.[161]

Por último, el cardenal y los obispos auxiliares también se defendían de buscar proponer algún sistema político y admitían incluso que así como había la posibilidad de regímenes "en los cuales quienes aportan el capital y el trabajo no estén inspirados en el liberalismo", también era posible que existiesen buenos regímenes socialistas que no se inspirasen en el marxismo.[162]

De esa manera, se puede decir que ambos folletos adolecían de una imagen deformada del adversario. Mientras que el folleto del PSUM estaba fuertemente marcado por los grupos progresistas que lo habían redactado y que tendían a ver a buena parte de la jerarquía como integrista, el escrito del cardenal Corripio mostraba ante todo un temor anticomunista que le impedía notar cualquier matiz real sobre las tendencias del PSUM. En todo caso, una de las consecuencias que tuvo la respuesta del Cardenal fue seguramente la pérdida de algunos votos para el PSUM en el Distrito Federal y después, en el II Congreso del PSUM, la derrota de la corriente que se declaraba en favor de una apertura hacia los cristianos. El PSUM pasó entonces a alinearse en las tradicionales posiciones anticlericales de los restantes partidos de izquierda. La jerarquía católica, por su parte, prefería continuar sola en la batalla por la recuperación de los derechos de la Iglesia.[163]

De hecho, el episcopado había decidido participar activamente en la vida política del país (en el sentido amplio), de manera programada, desde la elaboración de su "Plan Global de la CEM", aprobado desde febrero de 1980. Más tarde, siguiendo la línea marcada por dicho "Plan", las diversas Comisiones elaboraron sus planes de trabajo. Éstos fueron discutidos y aprobados en la Primera Asamblea Plenaria del trienio 1980-1982, bajo la presidencia del cardenal Ernesto Corripio y la vicepresidencia del arzobispo de Xalapa, Sergio Obeso Rivera.[164] En dicha ocasión (abril de 1980), el secretario general anunció la determinación de la Iglesia de participar activamente en la vida política

del país, pero se especificó que no se buscaría la modificación del artículo 130 de la Constitución, para no "exasperar el ambiente nacional".[165] Sin embargo, durante una de las conferencias de prensa, el obispo auxiliar Javier Lozano Barragán expresó la necesidad de catequizar al ejército, de acuerdo con la lógica de los planteamientos hechos por él mismo desde que ocupaba la dirección del Instituto Teológico-Pastoral del Celam.[166] Por supuesto, la mayor parte de los dirigentes políticos se opusieron a la pretensión del clero.

Un año después, algunas de las partes del "Plan Global de la CEM" fueron reproducidas por un importante periódico capitalino como si fuesen declaraciones de algunos miembros del episcopado. El "Plan Global de la CEM" era profundamente crítico de la situación política y económica del país. Se afirmaba allí que la democracia en el país era sólo teórica, pues en realidad existía un monopolio del poder, todo lo cual provocaba la apatía y frustración ciudadanas. Se criticaba el control político de las grandes centrales obreras y campesinas, la corrupción del poder judicial y en general de la administración pública, la represión y la violencia de todo tipo, la pauperización de las clases medias y el deterioro de los salarios, etc.[167] La crítica era tan inusitadamente fuerte, que la Cámara de Diputados amenazó con investigar si el clero estaba violando las leyes del país. El líder de la Cámara afirmó que el episcopado mexicano se había puesto deliberadamente en el borde de la violación del artículo 130 para probar la tolerancia gubernamental.[168] Ante esto, el secretario general de la CEM notificó en conferencia de prensa que las mencionadas "declaraciones" jamás se habían hecho ni por parte del secretario de la CEM, ni por parte de monseñor Carrasco, a quienes se les habían atribuido. Sostuvo el secretario de la CEM que el episcopado no había hecho ninguna declaración reciente, mucho menos en contra del gobierno. Insistió igualmente en que los documentos citados eran documentos de trabajo "internos". Sin embargo, aunque todas las explicaciones anteriores podían significar un retiro de la ofensiva clerical en el campo sociopolítico, en realidad sólo constituía una puntualización de la crítica, puesto que al mismo tiempo monseñor Alamilla defendía el derecho del episcopado a tener una visión de la realidad social en la que la Iglesia desarrollaría su misión evangelizadora, sin que ello necesariamente significara quebrantar la Constitución o entremeterse en política.[169]

Los enfrentamientos entre el clero que opinaba sobre cuestiones sociopolíticas y los sectores anticlericales del Estado continuaron sucediéndose. De hecho, lo que aconteció fue una mayor participación del clero en estos temas en la medida en que el Estado fue debilitándose económica y políticamente. Sin embargo, no todos los miembros del clero compartían los mismos objetivos en relación con el papel de la Iglesia en el mundo sociopolítico mexicano y en consecuencia tampoco desarrollaban la misma estrategia en relación con el Estado o con los movimientos sociales. Por esa razón, durante estos años, muchas declaraciones eran contradictorias, especialmente entre algunos miembros del episcopado y el delegado apostólico o entre éstos y las directivas de la CEM.

Un ejemplo de lo anterior fue el de las declaraciones del arzobispo de Hermosillo denunciando en julio de 1981 la demagogia oficial, el creciente endeudamiento externo, la escasa participación política de los mexicanos y la corrupción del sector público.

Evidentemente estas declaraciones desataron una nueva ola de protestas por la intromisión del clero en política. Al día siguiente, el secretario general del episcopado, Genaro Alamilla, recalcó que el arzobispo de Hermosillo, Carlos Quintero Arce, no había hablado a nombre del episcopado.[170] Lo anterior no significaba sin embargo que se le estuviera desmintiendo, sino simplemente delimitando el peso institucional de las declaraciones. Entre las reacciones de mayor peso se encontraban las del director general de Gobierno de la Secretaría de Gobernación, Luis Dantón Rodríguez, quien afirmó que las declaraciones del arzobispo de Hermosillo "tienen un contenido político que transgrede el espíritu y la letra del artículo 130 de la Constitución".[171] En términos parecidos se expresó el líder de la Cámara de Diputados, Luis M. Farías. Pero quizá más importante fue la declaración del presidente del Congreso del Trabajo (organización que agrupa a las confederaciones más importantes del movimiento obrero en México), quien manifestó que el movimiento obrero estaba molesto porque la Secretaría de Gobernación no había intervenido para evitar que el clero continuase violando la ley.[172] Se ignora si la Secretaría de Gobernación ejerció una presión concreta sobre el delegado apostólico o sobre los dirigentes de la CEM. El hecho es que, pocos días después de las declaraciones del arzobispo de Hermosillo, el delegado apostólico y el secretario general de la CEM publicaron un comunicado mediante el cual pretendían delimitar nuevamente el alcance de las declaraciones de los diversos miembros del clero:

> Los sacerdotes no deben opinar sobre política electoral, la que está reservada exclusivamente al gobierno y a los partidos y asociaciones políticas nacionales.
>
> Por otra parte y dentro del campo espiritual que les corresponde a los sacerdotes, éstos no pueden eludir las cuestiones que afectan el bienestar del pueblo y por lo mismo las opiniones que sobre este particular se emitan no deben entenderse como crítica al gobierno o a la legislación nacional.
>
> Las declaraciones de los sacerdotes, contrarias a estos lineamientos, no representan el punto de vista del Episcopado Mexicano, que actúa con respeto pleno al marco jurídico del país y de las instituciones nacionales que el pueblo se ha dado para gobernarse.[173]

Este comunicado podía interpretarse como una delimitación del alcance de las diversas declaraciones de los sacerdotes, pero también como una reprimenda y una restricción por parte del Vaticano en dirección de los sacerdotes metidos en política. Sin embargo, un breve análisis del comunicado conjunto muestra que en realidad no había ningún tipo de reprimenda. El primer párrafo se limitaba a recordar los lineamientos eclesiales en materia de política partidista, que en este caso era "electoral". En el segundo se apoyaban las reivindicaciones sociales de la Iglesia en general y en el tercer párrafo sólo se aclaraba que si las declaraciones eran contrarias a dichos lineamientos, "no representan el punto de vista del Episcopado Mexicano".

A pesar de lo anterior, tampoco debe olvidarse que el delegado apostólico, monseñor Girolamo Prigione, ha tenido como principal objetivo, desde su nombramiento en 1978, el establecimiento de relaciones entre México y la Santa Sede. Esto ha hecho que, en las relaciones con el gobierno mexicano, Prigione siempre haya desempeñado el papel de moderador de las posiciones más rígidas de algunos miembros del episcopado. En otras palabras, mientras que el episcopado mexicano se orientó durante estos años hacia una

mayor participación en los asuntos sociopolíticos del país, lo cual lo conducía inevitablemente hacia un mayor enfrentamiento con el Estado, el delegado apostólico pretendía el establecimiento de relaciones, si bien es cierto que exigía como paso previo el otorgamiento de las libertades y los derechos religiosos.[174] La mayoría de los miembros del episcopado mexicano y el mismo delegado apostólico conocían la dificultad para alcanzar esto, pero por la misma razón abogaban por una mayor participación de la Iglesia en las cuestiones sociales, independientemente de dicho reconocimiento. Por otra parte, los sacerdotes comprometidos en las causas populares rechazan todo tipo de transacción entre las cúpulas y mientras tanto se dedican a trabajar entre "las bases". Así pues, todas las fuerzas eclesiales se dirigen en la misma dirección, en contra del control estatal de la sociedad, pero la diferencia de objetivos hace que también sus métodos y tácticas varíen.

6. *La Iglesia católica frente a la crisis social*

A principios del mes de junio de 1981 los precios internacionales del petróleo comenzaron a descender. México se vio obligado a bajar los precios de dicho producto, en lo que sería la primera de una serie de reducciones de precios que habrían de continuar durante varios años.[175] Paralelamente, el fin de la bonanza económica hizo evidente las profundas debilidades del sistema en sus aspectos económicos, sociales y políticos. Por una parte, el endeudamiento externo, contra el cual muchos analistas prevenían desde principios de la década de los setenta, se convirtió súbitamente en el problema principal de la economía mexicana. La corrupción del sistema, basado en gran parte en los inmensos ingresos petroleros y en el creciente endeudamiento, apareció también como otro de los principales problemas sociales, ligado no solamente al sector público, sino en general a todos los sectores de la sociedad mexicana. Por último, la Reforma Política, que había iniciado con brío en 1977, comenzaba a mostrar signos de agotamiento, en la medida en que había servido para fortalecer el sistema representativo de la Cámara de Diputados, pero no había solucionado enteramente el problema general de la democracia, sobre todo en lo relativo al fraude electoral y a la represión violenta e ilegal de grupos opositores.

La Iglesia católica en México había sido, como en otras épocas, una de las pocas instituciones que había criticado, incluso en el momento de mayor bonanza, el modelo de desarrollo mexicano, por las desigualdades, la corrupción, el consumismo y el abstencionismo político que provocaba. En consecuencia, en el momento del inicio de la crisis, ella era una de las pocas instituciones capaces de continuar esa crítica, erigiéndose al mismo tiempo en autoridad moral frente a la decadencia del Estado y del modelo social que éste representaba. Se puede decir sin embargo que, en términos generales la Iglesia aceptó la parte de responsabilidad que le correspondía por haber contribuido a que la situación llegase a ese punto y por lo mismo también ofreció su cooperación para ayudar a salir de la crisis. Lo anterior no significaba, sin embargo, que la Iglesia estuviese

dispuesta a aceptar el mismo papel que durante décadas el Estado le había obligado a desempeñar. De ahí el nuevo enfrentamiento que de hecho se había estado gestando en los últimos años.

En este contexto hay que entender las declaraciones y tomas de posición de la jerarquía católica mexicana, entre 1981 y 1982. Durante este periodo, dos cuestiones ocuparon la atención del mundo político y social: la sucesión presidencial y la crisis económica, simbolizada en la "nacionalización" de la banca.

El 9 de septiembre de 1981, ante la proximidad del "destape" del candidato del PRI y ante las próximas elecciones de julio de 1982, el Comité Episcopal decidió, a nombre de la CEM, enviar un *Mensaje al pueblo de México sobre el próximo proceso electoral.* En dicho mensaje, los obispos mexicanos, por medio de su Comité Episcopal, recordaban la responsabilidad colectiva sobre los hechos de la nación que el episcopado mexicano había sostenido en su mensaje *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política,* acerca de que todos los mexicanos podían, con su conducta, hacer y exigir la verdad, la justicia, la unión y la responsabilidad en las relaciones, o también practicar y alentar la corrupción, el ocultamiento de la verdad, el interés individualista, la cobardía y la opresión.[176]

Después de hacer la acostumbrada distinción entre política general y política de partido, los miembros del Comité Episcopal exhortaban a sus compañeros a no caer en el juego del "tapadismo", como había sucedido algunos meses antes por algunas declaraciones de obispos en relación con las características del candidato,[177] y los invitaba más bien a analizar las ideas, principios y valores de dichos candidatos.[178] Pero quizá más importante que lo anterior era la exigencia clara que por primera vez le hacía el episcopado al Estado de garantizar elecciones libres, ya que le exigía el garantizar a los ciudadanos "la libertad plena en el ejercicio de su derecho de elegir". Se agregaba que "toda presión indebida y toda violación de la voluntad popular expresada en el voto, debe ser categóricamente rechazada desde el punto de vista de la Ética".[179]

Era claro, pues, que la Iglesia católica en México no se imponía ya ninguna limitación en cuanto a sus posiciones en materia política. Hasta ese momento, el temor a una reacción del Estado había facilitado la adopción de una actitud precavida, si no complaciente, ante ciertas cuestiones políticas, especialmente ante las electorales. Pero ante el descrédito del modelo propuesto por el régimen de la Revolución mexicana y ante la creciente debilidad del Estado para imponer su proyecto social, la Iglesia comenzó a constituirse en una institución más representativa de la sociedad mexicana y por lo mismo en una entidad que podía exigir e indicar al Estado la actitud que debía seguir a nombre de ella.

La cuestión no giraba por lo tanto alrededor de la violación o del respeto de los artículos constitucionales por parte del clero. De hecho, por una parte no se podría decir que tales leyes hubieran sido respetadas totalmente por el clero y los católicos. Un ejemplo de ello era la presencia de sacerdotes extranjeros a pesar de la prohibición expresa en el artículo 130 de la Constitución. Pero, por otro lado, también podría decirse que la jerarquía hasta ese momento había guardado las formas en relación con dicha

prohibición. En el caso del último documento citado, por ejemplo, no se podía decir que los obispos estuviesen haciendo "crítica del país, de las autoridades en particular, o en general del Gobierno", como lo prohibía el mencionado artículo a los ministros de los cultos. El episcopado mexicano exigía garantías por parte del Estado para la libertad en el ejercicio del derecho de elegir. En cuanto al fraude electoral, el episcopado no acusaba al Estado o al gobierno de cometerlo, sino que lo rechazaba en abstracto, desde el punto de vista ético.

La cuestión central era por lo tanto otra. La Iglesia percibía no solamente que su presencia en la sociedad hacía cada vez más difícil una represión abierta como la que se había sufrido en los años treinta. Pero más importante que eso, la Iglesia se percató también de que su adaptación al mundo moderno, efectuada desde el Concilio Vaticano II, la llevaba inevitablemente a desempeñar un papel más activo en la sociedad en que estaba inmersa. En el caso mexicano, los miembros del episcopado creían, con cierta razón, que "la Iglesia es la única fuerza moral a la que se le tiene confianza".[180] Por eso mismo, la jerarquía sabía que no tenía más alternativa que hacer notar su presencia social y constituirse en la representante de los derechos políticos, sociales y religiosos del pueblo mexicano. La creciente presencia de la Iglesia en este mundo, como lo había buscado el Concilio Vaticano II, llevaba en el caso mexicano al enfrentamiento con el proyecto social del Estado. La debilidad del régimen de la Revolución mexicana no vino sino a precipitar un proceso que era prácticamente inevitable, si se observa la lógica eclesial posconciliar.

En ese sentido, el discurso del cardenal Corripio, como presidente saliente de la CEM, fue altamente significativo, cuando se refirió no sólo a los malentendidos que hubo durante el trienio 1980-1982, sino a los que tendría que enfrentarse el episcopado en el siguiente periodo. Es creíble —dijo— que la conferencia en este trienio que principia "tenga que sostener una vigorosa presencia como deber profético sin titubeos, sin temores y con la libertad que gozan los hijos de Dios". Afirmó que el profeta no debía guardar silencio ante el pueblo de Dios cuando éste era perseguido en alguna forma, cuando el hombre era privado del goce de sus derechos fundamentales y cuando se daban pasos que podían poner en peligro las instituciones democráticas que pudieran existir. Los fieles —continuaba diciendo Corripio— tienen el derecho de pedir a sus pastores que no sólo les den consuelo y esperanza; no sólo quieren el fortalecimiento de su fe, "sino también exigen los suficientes elementos doctrinales para vivir esa fe en el testimonio de su presencia ante las autoridades" cuando lo exigieran la justicia, la verdad y el bien de toda la comunidad humana y cristiana. Sostuvo que se acercaba el tiempo en que había que hacer más notoria esta disposición de la conferencia porque la Iglesia, prudente, pero con energía, estaba obligada a "anunciar y denunciar en momentos tan serios como los que se avecinan", aunque también alentar y secundar cuanto de verdad y bien promoviera el Estado, "porque dondequiera que hay un poco de bien y de verdad, en alguna forma, allí está el Señor Jesús".[181]

En seguida, el cardenal Corripio reproducía y hacía suya una homilía de Karol Wojtyla, cuando aún era arzobispo de Cracovia, en la que pedía una definición clara y

regular de la situación jurídica de la Iglesia polaca. El cardenal Corripio asimilaba completamente el ejemplo polaco al mexicano y hacía una autocrítica inusitada de la labor de la jerarquía católica mexicana:

> No hemos sabido salir del estrecho rincón jurídico en que nos encerraron porque hemos dicho: No vayamos a perder lo que tenemos, hay que ir poco a poco, el Estado ha sido tolerante, la Iglesia y el Estado tienen buenas relaciones, etc., etc. Yo no querría ofender a nadie, ni a mí mismo, pero la Iglesia lleva en México una vida vergonzante, que no hemos podido salir de ella y, para no salir, hemos inventado fórmulas de pretexto para no tener actuaciones más vitales y exigentes, más osadas y evangélicas.[182]

El discurso del cardenal Corripio, era pues, no solamente una aceptación de los errores cometidos sino un llamado a la participación en las cuestiones sociopolíticas y una incitación a la búsqueda de la legitimidad jurídica de la Iglesia en México.

Esta lucha tenía varios años de iniciada, pero correspondía en esencia a la directiva sucesora profundizarla. En noviembre de 1982 serían elegidos para ocupar los puestos de presidente y vicepresidente de la CEM durante el trienio 1982-1985, el arzobispo de Xalapa, Sergio Obeso Rivera (vicepresidente en el trieno 1980-1982) y el obispo de Zamora, José Esaúl Robles. Durante la campaña electoral por la Presidencia de la República, ambos prelados habían dirigido mensajes a sus feligreses mediante los cuales se transmitía precisamente esta nueva clara concepción del papel de la Iglesia en el país.

En la Navidad de 1981, monseñor Robles se refirió de manera especial en su mensaje a “algunas formas de descomposición moral que nos afectan de un modo especial y paralizan el progreso de nuestro país”.[183] Cabe señalar que el candidato del PRI y eventual presidente para el periodo 1982-1988, Miguel de la Madrid, basaba su campaña política en el lema significativo de: “Por la renovación moral de la sociedad”. Y precisamente en este aspecto, el obispo de Zamora no escatimaba sus palabras. Además de denunciar algunas formas de corrupción como la irresponsabilidad, la informalidad, el fraude, la mentira y la calumnia, monseñor Robles agregaba que en el orden político todavía se observaban ciertas formas de corrupción como el “acarreo forzado” de obreros y campesinos para las concentraciones políticas. Agregaba que el pueblo mexicano había luchado por la libertad política, “a costa de más de un millón de vidas”, pero que el sufragio efectivo seguía siendo algo por alcanzar, “y así se defrauda al pueblo en el derecho fundamental que tiene de elegir a los gobernantes de los cuales depende su destino”. Monseñor Robles sostenía que la falsificación seguía siendo la raíz de la corrupción política: “Los síntomas claros de la enfermedad son la indiferencia y el abstencionismo. El ciudadano no participa porque no cree”.[184] Por último, el obispo de Zamora denunciaba el enriquecimiento ilícito y el abuso de poder, para luego hacer un llamado a denunciar todas las irregularidades.

El arzobispo de Xalapa aprovechó también la ocasión electoral para dirigirse a sus fieles. En su caso, la crítica al sistema respondía al esquema que hasta entonces había seguido la jerarquía mexicana, es decir, por una crítica a los diversos aspectos del proyecto social mexicano. Monseñor Obeso se refirió especialmente a la crisis económica, a la crítica situación política y por último a la crisis moral de la sociedad. Lo

interesante de la posición del futuro presidente de la CEM era que condensaba el discurso y posición social integral-intransigente de la mayoría del episcopado mexicano en 1982. Según monseñor Obeso, el divorcio entre fe y vida de la mayoría de los cristianos, la falta de proyección de la fe en la vida social encontraba su explicación en una deficiente evangelización por parte de la Iglesia y en una enseñanza oficial laicista "que ha querido arrinconar la religión al interior de las conciencias y en los muros de los templos".[185]

Y sin embargo, a pesar de todas estas críticas, se puede decir que la jerarquía católica no propuso nunca, por lo menos hasta esta época, el rompimiento total con el régimen de la Revolución mexicana. Por el contrario, ante la crisis, su reacción fue de construir una solidaridad nacional con objeto de alcanzar la modificación paulatina del sistema. Por ejemplo, en su mensaje de junio de 1982, el arzobispo de Xalapa exhortó a los fieles a que no se solidarizaran "con ciertos rumores negativos y catastróficos sobre el futuro del país" y a que no creyeran en "los profetas de calamidades que propician un clima de inestabilidad social".[186]

De igual manera, ante el acrecentamiento de la crisis que llevó al gobierno de López Portillo a buscar una salida mediante la estatización de la banca, la mayoría de los miembros del episcopado dijeron estar dispuestos a luchar solidariamente por la reconstrucción nacional, no sin antes, por supuesto, establecer ciertas condiciones. Por ejemplo: los nueve obispos de la ciudad de México, así como el cardenal Corripio, manifestaron que la expropiación "sólo se justifica en la participación de bienes". Por lo tanto, para que dicha medida fuese congruente era esencial que en verdad fuese en bien de la nación y "objetivamente necesaria", además de que consideraban indispensable la honesta administración de dichos bienes.[187] La jerarquía daba nuevamente un apoyo crítico a las medidas adoptadas por el Estado, como en otras ocasiones. Pero en este caso era claro que quien estaba imponiendo las condiciones del apoyo, necesario para el ejercicio tranquilo del poder, era la Iglesia.

El elemento clave de este apoyo, el cual había perdurado a pesar de todos los conflictos y vaivenes de la relación Estado-Iglesia, era el nacionalismo. Era éste el hilo que permitía unir dos proyectos sociales distintos y cada vez más distantes, en un momento de crisis. Como lo afirmó de manera significativa el obispo de Tuxtla Gutiérrez, José Trinidad Sepúlveda, en el "Mensaje pastoral" que publicó en las "Fiestas Patrias de septiembre de 1982":

> Nuestro actual presidente y el presidente electo, se han comprometido repetidas veces a llevar una política nacionalista; a no imponer en nuestra Patria esquemas importados del extranjero y a buscar un orden más justo por el camino de la libertad. Ésta es una actitud que debemos respaldar y exigir en todo momento los mexicanos. Porque ningún mexicano quiere que nuestra Bandera Nacional sea sustituida por la hoz y el martillo y porque no queremos que en el cielo de México brillen otras estrellas que no sean las del manto de la Virgen de Guadalupe, forjadora de nuestra unidad.[188]

Las relaciones de la jerarquía católica con el Estado se supeditaban por lo tanto, en gran parte, al fortalecimiento de este lazo común, así como al cumplimiento de las exigencias eclesiales. Por la misma razón, las relaciones futuras entre ambas instituciones dependían en última instancia del proyecto social que el Estado mexicano estaba en

camino de redefinir.

CONCLUSIONES

La historia de la Iglesia católica en México durante el poco más de medio siglo que separa el fin oficial de la guerra cristera y el inicio de la crisis de la década de los años ochenta es en gran medida la historia del México contemporáneo. Coincide con la institucionalización de la Revolución mexicana, así como con la imposición de un modelo social originado en las luchas revolucionarias de la segunda década del siglo.

De esta manera, la historia de la Iglesia en México durante el periodo mencionado no puede explicarse sin tomar en cuenta dos principios esenciales: *1*) la imbricación entre Iglesia y sociedad, y *2*) la permanente diversidad de opiniones en el seno de la Iglesia. El examen detallado de ambas cuestiones muestra que dicha historia es básicamente el resultado de la estrecha relación entre estas variables. Por un lado, la lucha entre las diversas corrientes eclesiales repercute directamente en la forma como la Iglesia se presenta ante la sociedad y en especial ante, el Estado y, por otra parte, las transformaciones sociales influyen en la formación de opiniones diversas dentro de la Iglesia. Todo esto sucede, por supuesto, de manera simultánea. Queda claro, sin embargo, que en todo momento la existencia de una corriente dominante en la Iglesia en el plano nacional, no elimina la presencia continua de sectores minoritarios y antagónicos a dicha corriente. Lo anterior, que es válido para la Iglesia, es igualmente válido para las otras instituciones sociales a las que nos hemos referido.

La Iglesia no es, pues, una organización aparte que se pueda entender fuera del contexto social. Y sin embargo, tampoco se comprenden cabalmente con parámetros ajenos a su propia visión del mundo. Por la misma razón, no se puede afirmar que la Iglesia haya permanecido impasible ante los cambios de su época. Y sin embargo, un examen detallado muestra que, a pesar de las modificaciones tácticas y estratégicas y la adaptación a los cambios del mundo moderno, la jerarquía mantuvo prácticamente invariable su posición doctrinal e ideológica en relación con las cuestiones sociales y políticas del país y, en gran medida, mantuvo su proyecto de sociedad alternativo al modelo de la Revolución mexicana.

¿En qué varió y en qué se mantuvo la posición eclesial durante ese medio siglo? Los datos recopilados tienden a establecer una diferencia marcada entre las etapas anterior y posterior al Concilio Vaticano II. Sin lugar a dudas, así fue en términos generales. La Iglesia en México experimentó una transformación radical en su visión del mundo

moderno y adoptó las conclusiones conciliares de manera inmediata, lo cual fue facilitado por el ascenso de una nueva generación de obispos y por un proceso de creciente multipolaridad episcopal. Sin embargo, en muchos sentidos, la división entre Iglesia preconciliar y posconciliar puede desviar la atención de otras rupturas anteriores, así como de la continuidad en el pensamiento eclesial.

Ahora bien, la clasificación de las diversas opiniones dentro de la Iglesia puede variar según el tema y el periodo de que se trate. De hecho, las circunstancias específicas del momento explican en gran medida los cambios evidentes en las posiciones de los grupos eclesiales. Por otra parte, la gama de opiniones no es uniforme y se modifica según el tema sobre el cual se pretenda tomar posición. Así, por ejemplo, aunque existen grupos que tengan una posición homogénea sobre el Estado mexicano, éstos no necesariamente son los mismos en el momento de opinar sobre las transformaciones sociales del país, sobre la adopción de medidas frente a movimientos de renovación espiritual o frente al tema del control de la natalidad. Esto significa que, si bien se puede intentar establecer una clasificación global de los principales grupos de opinión en el seno de la Iglesia, dicha catalogación no coincidirá por fuerza o podrá aplicarse cuando se traten temas más específicos.

En términos generales puede afirmarse que, a lo largo del medio siglo que se ha analizado y en relación con las cuestiones sociales y políticas, predominan dos corrientes en la Iglesia: la integral-intransigente y la conciliadora (transigente) o pragmática. A estas dos corrientes se agregan por lo menos otras dos, las cuales se definen más claramente en el periodo posterior al Concilio Vaticano II: la integrista y la neointransigente. Estas últimas son en gran medida un producto de las primeras.

La corriente integral-intransigente agrupa a todos aquellos que se oponen a un compromiso con el Estado e impugnan la imposición del modelo social de la Revolución mexicana.

La corriente conciliadora o pragmática es aquella que, sin renegar de los principios y doctrina católicos, propone una cooperación con el Estado mexicano. Comparte con éste los anhelos de justicia del movimiento popular, aunque no la totalidad de sus valores.

La corriente integrista es un producto de la integral-intransigente y se desarrolla en la medida en que ésta no es dominante y pierde terreno ante las otras corrientes. Está integrada por los elementos más reacios a cualquier transformación o adaptación de la Iglesia al mundo moderno.

Por último, la corriente neointransigente, surgida tanto de las filas de la intransigencia cuanto de los grupos conciliadores, defiende las tesis conciliares que intentan poner al día a la Iglesia para mejor difundir su proyecto social en el mundo moderno.

A lo largo de la historia contemporánea eclesial, estas cuatro corrientes han representado las opciones principales alrededor de las cuales gira el pensamiento social católico.

El fracaso de la rebelión cristera y el periodo de persecución que le siguió, marcó el fin temporal del predominio de las corrientes intransigentes que a lo largo de los años precedentes habían disputado el control de las masas a los regímenes revolucionarios.

Si la guerra cristera simbolizó el fracaso de la rebelión armada frente a la imposición del modelo de la Revolución mexicana, el fin del conflicto significó también el predominio de la corriente conciliadora o pragmática dentro de la Iglesia. Ello implicó por lo tanto un cambio de estrategia que implicaba una menor presencia eclesial en el terreno social y político.

Esta estrategia del episcopado, establecida durante la segunda mitad de la década de los años treinta, no habría de diseñarse y ponerse en práctica sin la resistencia de una parte importante del clero y de los católicos mexicanos, reacios a un compromiso eclesial con el régimen de la Revolución mexicana.

La cooperación Estado-Iglesia consistió básicamente en la aceptación eclesial de que el terreno de lo social era monopolio exclusivo del Estado. Por lo tanto, en la práctica fue una aceptación del rompimiento de la integralidad católica, en aras de una tolerancia y libertad en el terreno educativo. Fue lo que se dio en llamar *modus vivendi* y que permaneció en todas sus características hasta principios de la década de los años cincuenta. Durante el periodo 1938-1950 la Iglesia en México, a cambio de la neutralidad oficial en el terreno educativo, otorgó su apoyo al régimen de la Revolución en su política social.

¿Tenía la Iglesia otra opción durante esos años, salvo la de aceptar el predominio estatal en los movimientos sociales? Al parecer la respuesta es negativa. Es difícil pensar que, incluso con una total libertad, la Iglesia hubiera podido, por ejemplo, influir decisivamente en el movimiento obrero.

Durante esos años, la doctrina social católica no parecía responder a las exigencias de los trabajadores mexicanos y, aunque los católicos mexicanos pretendían haber influido en la redacción de algunos artículos de la Constitución de 1917 en el terreno laboral, lo cierto es que en la práctica la Iglesia tenía una profunda desconfianza en el movimiento obrero mexicano. En realidad, el pensamiento social de la Iglesia era mucho más corporativista que sindicalista, pues su visión de la sociedad oponía la cooperación a la lucha de clases y pretendía limitar en consecuencia el derecho de huelga de los trabajadores. En ese sentido, podría decirse que la decisión “pragmática” de abandonar el terreno de lo social al Estado provenía de un cálculo real, que era la imposibilidad de influir efectivamente en los movimientos de masas controlados por el partido dominante. Sin embargo, lo que tal vez no calculó la jerarquía católica (o la corriente dominante de ella), cuando decidió abandonar el control de los movimientos sociales al Estado, fue que se estaba favoreciendo con ello el rompimiento de la visión integral del catolicismo. Lo cierto es que, aunque después de algunos años la jerarquía se percató de su error, ya nunca pudo pretender seriamente, incluso hasta ahora, disputar dicho control de las masas al Estado. En realidad, los efectivos del militantismo católico provienen en lo fundamental de las clases medias y no existen organizaciones de masas de inspiración católica.

La clave explicativa de lo anterior no es sólo el aparato jurídico del Estado que impide la creación de organizaciones políticas de tipo confesional, sino sobre todo la incapacidad de la jerarquía para establecer una visión integral del catolicismo en las

masas. Prueba de ello es el catolicismo anticlerical profesado por la mayoría de los mexicanos, el cual se inclina por la negativa a la actuación política de la Iglesia.

En relación con lo anterior, impresiona el peso de los "factores históricos" que han condicionado la actividad de la Iglesia en México desde la independencia y, correlativamente, el proceso de secularización acelerado desde la década de los años cuarenta. Cabe señalar, sin embargo, que el peso de estos factores ha sido atenuado por la adopción de las conclusiones del Concilio Vaticano II, las cuales, desde una posición neointransigente, han tratado de contrarrestar dicha influencia, adaptando la Iglesia al mundo moderno.

El *modus vivendi* consistía sin embargo en algo más que una serie de concesiones mutuas. De hecho, su elemento principal no fue la cesión del movimiento social o la tolerancia en el terreno educativo, sino una visión nacionalista común que sobrevivió incluso a dicho acuerdo. En efecto, el nacionalismo de la Iglesia y el Estado, cuyos orígenes y motivaciones son radicalmente distintos, fueron la base del acuerdo inicial y en gran medida sigue constituyendo uno de los elementos que, por lo menos hasta fecha muy reciente, han permitido una relativa comunicación entre ambas instituciones.

El nacionalismo eclesial surge en esencia de un temor a la penetración del protestantismo anglosajón, el cual vendría a alterar las costumbres y forma de vida tradicionales de los mexicanos. De ahí que la veneración a la Virgen de Guadalupe haya sido utilizada por la Iglesia como la mejor forma de diluir, en términos de culto religioso, la influencia de las denominaciones y sectas protestantes. Desde esa perspectiva, la supremacía liberal en México desde el siglo XIX era vista por la Iglesia como un indicador de la creciente influencia norteamericana en los países latinoamericanos. Así se comprende también el atractivo que desde el siglo pasado han ejercido los países católicos europeos para la Iglesia mexicana como el mejor instrumento para frenar la creciente penetración anglosajona en el país y en el continente. Tal fue el caso durante la segunda Guerra Mundial, donde amplios sectores de la Iglesia en México no ocultaban su simpatía por los países del Eje, especialmente por la Italia fascista y en menor medida por la Alemania nazi. Vale la pena recordar que, durante esa época, dichos países se presentaban como la mejor opción para contrarrestar el imperialismo anglosajón. Así pues, el antiimperialismo eclesial, nutrido de un temor a la influencia protestante y comunista, con fuertes rasgos antisemitas y antiliberales, se unió al antiimperialismo de los regímenes revolucionarios a pesar de tener características básicamente distintas. En esa unión, la Iglesia mexicana tenía por interés principal que se reconociera al catolicismo como uno de los elementos esenciales de la nacionalidad mexicana. Así, en la creciente eventualidad de una victoria aliada, se establecería un frente común entre el Estado y la Iglesia, para hacer frente a la penetración externa del capital y el protestantismo norteamericanos.

En relación con lo anterior, podría decirse que la estrategia de la Iglesia en México rindió frutos considerables, puesto que el catolicismo es visto en la actualidad como uno de los elementos esenciales de la nación mexicana, lo cual no era evidente durante los años treinta. La supremacía del culto a la Virgen de Guadalupe sobre la imagen del Cristo

del Cubilete, en el centro geográfico del país, no es a nuestro parecer un hecho fortuito, sino una política premeditada de culto.

Otra cuestión que vale la pena mencionar al respecto es la permanencia de un sentimiento antiprotestante, incluso entre las filas llamadas "progresistas" de la Iglesia, atenuado sólo por el fervor ecumenista que siguió al Concilio Vaticano II. En efecto, los obispos mexicanos, en particular los de la Región Pacífico Sur, especialmente afectados por la creciente actividad de algunas "sectas" protestantes, como los mormones o los testigos de Jehová, han protestado con energía por lo que consideran una aculturación nociva y contraria a las costumbres nacionales. Independientemente de la magnitud de la influencia de estas "sectas" y otras denominaciones protestantes, lo cual merecería un estudio detallado, lo cierto es que la jerarquía católica ha logrado convencer a no pocos especialistas laicos de que el catolicismo es parte esencial de la nacionalidad mexicana. Además, esto cuestiona la tolerancia de la institución católica hacia la actividad de otras religiones y pone en entredicho la capacidad de la jerarquía para aceptar convivir en una sociedad plural que no se conforme necesariamente a sus normas. Sobre esta cuestión de la intolerancia religiosa regresaremos más adelante.

De cualquier manera, aparece de manera clara que la conjunción del nacionalismo eclesial con el nacionalismo revolucionario permitió a la Iglesia superar el periodo de radicalismo anticlerical en los años treinta para encaminarse hacia uno de nacionalismo anticomunista en la década de los cuarenta. Lo que significa que la alianza se forjó gradualmente entre los elementos más moderados del régimen y la corriente conciliadora de la jerarquía, en contra de los grupos de izquierda, oficiales e independientes.

Existe al respecto una confusión mayor que es importante aclarar: la coincidencia de posiciones y el entendimiento en algunas áreas entre Estado e Iglesia nunca significó el abandono total y absoluto del proyecto cristiano de sociedad. No fue el periodo del *modus vivendi* la única ocasión en que existió una cooperación abierta, aunque el periodo entre 1938 y 1950 fue con seguridad aquel donde la coincidencia fue mayor porque la situación defensiva de la Iglesia la hizo ceder en gran medida su influencia social en las organizaciones de masas. Además, la situación internacional, marcada esencialmente por la segunda Guerra Mundial y luego por la Guerra Fría, inclinó a la Iglesia a favorecer el acercamiento con los grupos liberales en detrimento de las corrientes socialistas o de izquierda. Sin embargo, hubo otros momentos en que la Iglesia parecía coincidir y aprobar la política social del Estado, sobre todo entre 1963 y 1965 y entre 1970 y 1976. En ambos casos, la Iglesia parece haberse inclinado por apoyar la política reformista del régimen por temor a los grupos radicales opositores tanto del exterior como del interior de la Iglesia.

De 1963 a 1965, después de la etapa del anticomunismo, que culminó con la protesta contra los libros de texto, la Iglesia prefirió cooperar con el Estado en gran medida por temor a la amenaza que representaba la difusión del comunismo en América Latina. Sin embargo, aunque encíclicas como *Mater et magistra* y *Pacem in terris* facilitaban la cooperación con un régimen como el de la Revolución mexicana, la jerarquía y en especial los movimientos seglares mostraron grandes reticencias en aceptar cooperar con

el proyecto social revolucionario sin condenar sus principios ideológicos. De hecho, lo que sucedió en este periodo fue que, a diferencia de la época del *modus vivendi,* la Iglesia ya no se encontraba a la defensiva en el plano social y se convirtió paulatinamente en fiscalizadora de las acciones del Estado en materia social. No se trataba ya por lo tanto de cooperar con el modelo social de la Revolución mexicana, sino de desempeñar el papel de juez de las medidas tomadas por el Estado, conservando la libertad para cooperar o condenar dichas acciones. En cierta manera, pues, los papeles se habían invertido, aunque el control de las organizaciones de masas lo siguiera ejerciendo el Estado. No se puede dejar de lado tampoco el hecho de que fue ésta la época de mayor consenso en la sociedad mexicana, pues el Estado se hallaba practicando una política social que la jerarquía católica consideraba cercana a su doctrina. Tal fue el caso de la ley sobre el reparto de utilidades en las empresas e incluso la reforma electoral que permitía la inclusión en la Cámara de Diputados de partidos minoritarios, las cuales, aunque no formaban parte de las demandas centrales de la Iglesia, sí podían considerarse coincidentes con los objetivos del proyecto social del episcopado católico.

En el caso del acercamiento eclesial con el gobierno de Echeverría las circunstancias fueron parecidas, aunque al temor a la radicalización de los grupos de izquierda se tenía que agregar la desconfianza hacia los sectores radicalizados en el seno de la Iglesia que ponían crecientemente en entredicho las acciones y la autoridad de la jerarquía. Es erróneo afirmar, sin embargo, que ésta escogió aliarse a los sectores más retrógrados de la sociedad. Por el contrario, como en pocas ocasiones, identificó su proyecto reformista de la sociedad con el que estaba tratando de aplicar el gobierno de Echeverría. Si bien es cierto que dicho apoyo disminuyó durante los últimos años de dicho gobierno, víctima de la creciente disparidad entre la demagogia utilizada y los cuestionables éxitos del programa gubernamental, lo cierto es que en gran medida el episcopado sostuvo su apoyo hasta el final del régimen, colocándose así del lado de los que propugnaban un cambio de la sociedad hacia formas más justas e igualitarias. Pero aun aquí, dicho apoyo no fue incondicional o absoluto, sino que se limitó a las reformas sociales que la jerarquía católica consideraba acordes con el proyecto social eclesial. Las diferencias con el gobierno quedaron claras y expresas en el momento de divergencias importantes sobre las cuales la Iglesia nunca había cedido, por ejemplo, el control de la natalidad y la educación laica.

Se ha querido aplicar el concepto de "complicidad equívoca", utilizado originalmente para el caso español en el último periodo franquista, para designar también la relación entre Estado e Iglesia en México durante los años cuarenta y cincuenta. Según Soledad Loaeza esta noción, aplicada al caso mexicano, "describe una situación en que la Iglesia pretende identificarse con el Estado y derivar de ello ventajas jurídicas y materiales sin renunciar a su posición original".[1]

Sin duda alguna, si la Iglesia aceptó cooperar con el Estado fue porque esperaba obtener algo a cambio. Sin embargo, a nuestro parecer, durante estas décadas no hubo ni complicidad ni equívoco en la actitud de la jerarquía. La Iglesia nunca pretendió "identificarse con el Estado", ni aun en el periodo del *modus vivendi,* que acabó en

1950. Además, es evidente que la situación "original" de la Iglesia en España era totalmente distinta a la de México, por lo que no se pueden comparar las ventajas jurídicas y materiales que ambas hayan obtenido. Mientras que la de España buscaba mantener su posición de fuerza, la situación de la Iglesia mexicana era defensiva por completo, desde el momento en que su misma situación jurídica era inexistente. Es difícil por lo mismo querer aplicar esa noción a dos realidades tan diversas.

En realidad, la Iglesia en México reaccionó tempranamente y rechazó una relación que podía interpretarse como una complicidad en la aplicación del modelo social de la Revolución mexicana. Así, desde la década de los años cincuenta se esforzó por distanciarse del modelo revolucionario y por poner de nuevo en marcha la doctrina social católica. De esa manera se entiende cabalmente la creciente autonomía que la Iglesia comenzó a manifestar desde los años cincuenta y la recuperación del proyecto social católico como alternativa al modelo social (laico) de la Revolución mexicana. Por eso mismo, hemos preferido utilizar, solamente para una época posterior a la mencionada, es decir, desde los años sesenta, y para periodos muy precisos, el término de "cooperación condicionada".

Así pues, a la visión que considera a la Iglesia como parte del aparato de dominación ideológica del Estado o como cómplice de éste en el mantenimiento de la disciplina social, nosotros queremos oponer la imagen de una Iglesia que, salvo por los cortos periodos ya mencionados, se ha convertido en uno de los principales opositores del Estado y un creciente crítico y fiscalizador de sus acciones. No es posible por lo tanto describir su relación con el Estado como de "complicidad equívoca", a riesgo de perder de vista la importancia de su enfrentamiento. En ese sentido, no se debe confundir la ausencia de un conflicto abierto con la existencia de un acuerdo o complicidad. La ausencia de conflicto no es prueba inequívoca de comunión. Por lo demás, la colaboración ocasional no es índice de complicidad en el proyecto social ni de participación en el aparato ideológico de dominación.

En el caso de la Iglesia mexicana, su enfrentamiento con el Estado y su distanciamiento de él, aunque no se hicieron evidentes hasta la década de los años ochenta, fueran intencionales y reflexionados desde los años cincuenta. Por otra parte, si el conflicto no ha sido mayor es porque ninguna de las partes ha tenido interés en exacerbarlo y porque siempre han existido elementos de comunicación entre ambas instituciones. Pero insistimos en la necesidad de evitar el error de pensar que la ausencia de un conflicto grave indique sin lugar a dudas una alianza entre dos instituciones de cualquier signo. A nadie se le ocurriría, por ejemplo, pensar que la inexistencia de un conflicto abierto entre los partidos de izquierda y el gobierno implica una alianza entre ellos. Y sin embargo, en el caso de la Iglesia, las críticas de sus propios sectores más radicales han generalizado esta opinión, dejando de lado aspectos importantes del conflicto permanente entre Iglesia y Estado.

Ahora bien, si en sus aspectos generales se puede hablar de un conflicto casi permanente entre ambas instituciones, un análisis más detallado muestra que el fenómeno es mucho más complejo, pues ninguna de ellas es monolítica. Cuando se hace referencia

a la posición general de la Iglesia frente al Estado, en realidad se está haciendo referencia a una corriente dominante en el episcopado que ha logrado imprimir su sello a las directrices de la jerarquía católica. Pero ello no implica la dominación permanente de dicha corriente en el episcopado ni la desaparición de las otras corrientes temporalmente minoritarias.

Así pues, en el caso mexicano aparece de manera clara que la corriente integral-intransigente, dominante hasta la primera mitad de la década de los años treinta, debilitada por el fracaso de la guerra cristera y por la persecución de los años siguientes, es suplantada poco a poco por un grupo de prelados pragmáticos y conciliadores. Este grupo de prelados, representados notablemente por los arzobispos de México y Guadalajara, Luis María Martínez y José Garibi Rivera, impone su estrategia dentro de la Iglesia y pacta de manera oficiosa una tregua con el grupo cardenista del gobierno, entre 1936 y 1938, en perjuicio de los sectores callistas que representaban el radicalismo laico. De esa manera, lo que hemos llamado el "radicalismo anticlerical", es decir, la alianza entre liberales y socialistas en el gobierno, se rompe y es suplantada por un *modus vivendi,* basado en una visión nacionalista común.

Sin embargo, una vez hecho lo anterior, la Iglesia se alía con los elementos más moderados del nuevo régimen y establece un acuerdo implícito basado en el nacionalismo anticomunista, en detrimento de los sectores de izquierda del gobierno y fuera de él. Durante este tiempo (1939-1950), el éxito relativo de la estrategia del grupo conciliador o pragmático logra apaciguar las críticas del grupo intransigente que, a pesar de todo, no ha perdido la pujanza que poseía en las décadas anteriores. Esta fuerza se hace evidente a principios de la década de los años cincuenta, cuando, a raíz del descontento social por las repercusiones económicas de la política gubernamental y de la creciente corrupción en la administración pública, los grupos intransigentes vuelven a dominar el aparato jerárquico.

La década de los cincuenta, la cual curiosamente ha pasado inadvertida para los especialistas del tema, es el periodo más antiliberal de la Iglesia católica en México. Numerosos signos dan testimonio del regreso de las posiciones intransigentes no sólo en el episcopado sino entre los militantes católicos laicos. Dos símbolos de esta nueva posición son las cartas pastorales colectivas del episcopado sobre las cuestiones sociales en el 60 aniversario de la *Rerum novarum,* en 1951, y la de 1953 sobre la moralización del ambiente. Pero quizá más elocuentes son las nuevas actitudes ante la cuestión política y electoral, donde la jerarquía católica pretende recuperar el modelo integral de catolicismo. A pesar de ello, como en la etapa anterior, este periodo no ve desaparecer por completo a la corriente conciliadora, la cual conserva todavía durante ese y el siguiente decenio considerable fuerza.

En términos sociales, el resurgimiento de la intransigencia se concreta en tres demandas fundamentales que son a la vez un objetivo integral y un programa de lucha que en adelante la Iglesia no abandonará: *1)* justicia social; *2)* moralización de las costumbres, y *3)* libertad religiosa. Estas tres reivindicaciones muestran de manera fehaciente el carácter integral del proyecto social católico. Asimismo, permiten apreciar

con toda claridad que, contrariamente a una creencia común, la Iglesia considera la recuperación de su existencia legal y la abolición de los artículos anticlericales como sólo una parte de un proyecto global de transformación de la sociedad.

El distanciamiento con el Estado es más evidente al final de la década de los cincuenta, marcados por un anticomunismo generalizado, aunque de diversos tipos. La diferencia de perspectivas respecto a la Revolución cubana provoca enfrentamientos que se expresan en movimientos contra el libro de texto o el control de algunas universidades de provincia, etc. Así, mientras algunos manipulan el temor anticomunista para atacar incluso a los elementos liberales del sistema, otros tratan de encauzar dicho anticomunismo para que desemboque en un apoyo al proyecto social católico.

De cualquier manera, incluso entre los sectores más avanzados de la Iglesia, el anticomunismo es una constante a lo largo de su historia, aunque existen periodos en los que dicha tendencia ha disminuido, como en la primera mitad de los años cincuenta. Por lo demás, si algunos grupos durante esta época pretendían moderar el fanatismo anticomunista no era porque pensaran pactar con los grupos de izquierda, sino porque consideraban que era la mejor manera de combatirlo.

En relación con lo anterior, algunos elementos parecen indicar que, hasta antes del Concilio Vaticano II, la Iglesia en México no caminaba al mismo ritmo que la Santa Sede e incluso había un cierto desfase entre ambas, lo que sugiere una mayor independencia del episcopado mexicano respecto a las directivas vaticanas. Tal es el caso del apoyo que el episcopado mexicano ofreció al gobierno de Cárdenas con motivo de la expropiación petrolera en 1938, marcando el inicio de una conciliación que duraría por lo menos 12 años. Sin embargo, en los años que precedieron a ese apoyo del episcopado mexicano, la Santa Sede parecía querer continuar una política intransigente frente al gobierno mexicano. Por lo menos ésa era la impresión que ofrecía la encíclica *Divini redemptoris,* la cual mencionaba en 1937 a México, además de Rusia y España, como uno de los países azotados por el comunismo. Como se ha dicho en este trabajo, es curioso que la publicación de dicha encíclica no haya deteriorado el difícil y lento proceso de conciliación entre Iglesia y Estado en México. Es probable que en esta cuestión haya desempeñado un papel decisivo el entonces arzobispo de México, Luis María Martínez, principal personaje de la corriente conciliadora y con una trayectoria distinta a la de la mayoría de los otros prelados. En efecto, monseñor Martínez era uno de los pocos miembros del episcopado que no había pasado por el Colegio Pío Latinoamericano de Roma y en ese sentido se podría aventurar que ésa era una de las razones de su visión menos intransigente y más conciliadora en relación con el Estado. Sin embargo, esta consideración debe matizarse por el hecho de que la corriente conciliadora también contenía elementos que sí habían pasado por dicho Colegio, como el arzobispo de Guadalajara, José Garibi.

Durante la década de los años cincuenta el episcopado mexicano no parecía tampoco caminar al mismo ritmo que el Vaticano. Aunque a finales de los cuarenta se compartía una fiebre anticomunista, las motivaciones de Roma y México eran muy distintas. Tempranamente, el episcopado mexicano dirigió sus ataques principales a la corriente

liberal puesto que los grupos de izquierda ya habían sido debilitados en el transcurso de los cuarenta. Mientras tanto, la Santa Sede estaba preocupada por la suerte de las Iglesias católicas en los países del bloque soviético. Por lo tanto, las inquietudes no podían ser las mismas. El mismo proceso, pero de manera inversa, sucedió a finales de los cincuenta y principios de los sesenta, cuando la Revolución cubana y la extensión de la guerrilla en América Latina provocó una feroz reacción anticomunista que las Iglesias católicas europeas no podían compartir (como preocupación principal), por estar inmersas en el proceso de renovación conciliar.

El Concilio Vaticano II vino a romper en más de una forma los esquemas de la Iglesia católica. Es difícil evaluar el efecto real que tuvo en este sentido, pero sea por la creciente universalidad en la toma de decisiones, sea por otros fenómenos, como el empleo más efectivo de las comunicaciones sociales, lo cierto es que después del Concilio Vaticano II se aprecia una mayor sincronía entre el episcopado mexicano y la Santa Sede.

A pesar de todo, el Concilio Vaticano II no significó un rompimiento en todos los órdenes con el pasado. En el caso mexicano, por ejemplo, si el Concilio significó una apertura hacia el mundo moderno y una reafirmación de la necesidad de obtener las libertades religiosas, la Iglesia mexicana ya se había iniciado en dicho camino desde la década de los cincuenta.

En efecto, los analistas de la Iglesia olvidan frecuentemente señalar que, si la Iglesia llevó a cabo una apertura hacia el mundo moderno, no fue para integrarse a él, sino para mejor combatirlo desde la perspectiva católica. En ese sentido, las acciones de la Iglesia en México, aunque bajo un signo intransigente preconciliar, se dirigían hacia ese mismo objetivo.

El Concilio Vaticano II no haría sino confirmar en el rumbo señalado a muchos prelados, aunque ofreciéndoles con sus conclusiones nuevos elementos para enfrentarse a los retos modernos. Los obispos y los militantes católicos que con el tiempo adoptarían dichas conclusiones conformaron lo que aquí hemos llamado la corriente neointransigente. Los que las rechazaron, se refugiarían en una intransigencia preconciliar, orientándose en algunos casos a posiciones tradicionalistas o integristas.

Posteriormente, en el periodo posconciliar, el cual coincide con la Conferencia de Medellín y el movimiento del 68, de la corriente neointransigente se desprendería una corriente neointransigente radical, la cual criticaría tanto las estructuras eclesiales como las estatales. Ante esto, las corrientes neointransigente y conciliadora, esta última cada vez más disminuida, se fusionan y se enfrentan a los sectores radicales. Poco a poco, la corriente neointransigente, producto de las conclusiones conciliares, comienza a dominar el aparato eclesial. La llegada a la presidencia de la Conferencia Episcopal Mexicana de Ernesto Corripio Ahumada simboliza el ascenso de una nueva generación de obispos neointransigentes. Esto es favorecido por la multiplicación del episcopado y por una nueva multipolaridad, producto del rompimiento de la hegemonía de los grandes arzobispados.

La nueva corriente dominante, integrada por los obispos neointransigentes y los

pocos conciliadores que quedaban, se enfrenta a un dilema de hecho insoluble. Por un lado, condena el paternalismo estatal y la falta de democracia (que para la jerarquía significaba libertad religiosa) en el país. Pero por el otro tiene que negar las crecientes demandas de los sectores críticos en el seno de la Iglesia que piden mayor libertad y una "democratización" de las estructuras eclesiales. Ante la imposibilidad de dar respuesta adecuada a estos grupos, la jerarquía decide el aislamiento de los sectores radicales y además apoya los esfuerzos reformistas del Estado mexicano. Sin embargo, la ofensiva neointransigente, en demanda de mayor libertad religiosa, tiene que esperar algunos años, pues el episcopado está dedicado a controlar a los grupos radicales y a someterlos a la estructura jerárquica eclesial.

En la segunda mitad de la década de los años setenta la corriente neointransigente había ya logrado su objetivo, pues los radicales (progresistas) que no abandonaron el sacerdocio o la militancia permanecían aislados en el plano nacional o aceptaron la necesidad de luchar unidos alrededor de las tres demandas fundamentales del catolicismo mexicano: contra la injusticia social, la transformación del mundo secular y la recuperación de las libertades religiosas.

Durante ese periodo, a pesar de enfrentar una serie de tendencias centrífugas, provenientes de los grupos integristas, carismáticos y radicales neointransigentes, la jerarquía reconstruye una cierta unidad alrededor de ese programa común. El documento final de Puebla (Celam III) simboliza en gran medida la negociación entre estas tendencias en el ámbito latinoamericano. En el caso mexicano, este fenómeno se presenta mediante la instauración de una tregua entre los grupos neointransigentes, la cual incluye a los radicales.

Las condiciones estaban listas por lo tanto para que la Iglesia en su conjunto se lanzara a una nueva ofensiva por la recuperación de las libertades religiosas en el país, a partir de una concepción integral de su quehacer.

Una serie de factores vienen a acelerar este proceso, particularmente la inserción eclesial en el mundo moderno debido a las conclusiones conciliares, la creciente diversidad de opiniones dentro del episcopado y de la Iglesia, la influencia de otras experiencias latinoamericanas, el proceso de apertura democrática y reforma política, la visita de Juan Pablo II a México en 1979, las repercusiones del conflicto centroamericano y especialmente la crisis económica y moral del país, que se hace manifiesta desde 1982.

A partir de ese momento, la jerarquía expresó abiertamente su negativa a ser confinada a la sacristía, es decir, a que se le continuase negando su derecho a participar como actor preponderante en la escena pública mexicana, lo cual le provocó serios enfrentamientos con el Estado. Es claro, pues, que la jerarquía ha podido lanzar esta nueva ofensiva gracias a que ha logrado reconstituir una cierta unidad alrededor de un programa mínimo común para la mayoría de los grupos eclesiales. Sin embargo, durante los ochenta, la situación social no es igualmente favorable a dichas reivindicaciones por la simple razón de que el proceso de secularización está más avanzado y definido. La penetración de la ideología liberal en el pueblo mexicano se manifiesta por el hecho de que, declarándose 90% católico, 80% manifiesta asimismo su desacuerdo con la

intervención del clero en política.[2] Así, paradójicamente, la jerarquía católica mexicana reproduce hoy lo que durante muchos años reprochó al régimen de la Revolución mexicana: gobernar contra la mayoría. La Iglesia criticaba al Estado por mantener leyes anticlericales mientras que 90% de la población se declaraba católica. En los años ochenta la Iglesia decide participar en asuntos políticos aunque la mayoría del pueblo mexicano se oponga.

Sin embargo, debe decirse también que, pese a las crecientes fricciones, la jerarquía, aunque seguía reclamando sus derechos, se negó a retirar completamente su apoyo al régimen en los peores momentos de la crisis. Aunque de manera menos entusiasta que 44 años antes, cuando la expropiación petrolera, respaldó la nacionalización de la Banca, decretada por el presidente López Portillo en septiembre de 1982.

Las razones de este apoyo son complejas. Se pueden mencionar desde la permanencia de un nacionalismo con rasgos antiliberales, hasta la noción del carácter social de la propiedad, en beneficio del pueblo. Lo cierto es que este "apoyo" eclesial muestra la complejidad de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México y confirma que en gran medida la estrategia actual del episcopado es esencialmente reformista. En ese sentido, se puede decir que hasta ahora la jerarquía católica ha preferido presionar al Estado mexicano para que aplique una política social acorde con la doctrina social católica en lugar de romper definitivamente con dicho proyecto. La diferencia entre el periodo actual y la época del *modus vivendi* es que ahora la Iglesia se encuentra en posición de fuerza y le toca al régimen hacer aceptable a la sociedad civil, incluyendo a la Iglesia, la política social del Estado.

¿Se pueden plantear entonces la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en términos de vencidos y vencedores? Sería, en todo caso, una empresa arriesgada, ya que los objetivos de ambas instituciones no han sido siempre contradictorios. En términos de control de las organizaciones de masas o de influencia social efectiva, no cabe duda que es el Estado quien ha ganado la partida, pues a pesar de sus esfuerzos, la Iglesia no ha podido desarrollar una conciencia integral en la acción social de las masas. En ese sentido, el impedimento jurídico para constituir asociaciones políticas de carácter confesional y el control del movimiento obrero por las organizaciones sindicales oficiales han sido obstáculos esenciales en el desarrollo de dicha conciencia. Por otro lado, en cuanto a la cuestión educativa, tampoco la Iglesia ha podido disputar efectivamente el dominio del Estado sobre la educación primaria, clave en la formación de la conciencia del niño mexicano. Las continuas disputas alrededor del carácter de la educación y del libro de texto muestran la importancia que para la Iglesia tiene esta cuestión. Sin embargo, el Estado mexicano, consciente de lo anterior, tampoco ha cedido en el derecho que reivindica de ofrecer una educación básica laica. El creciente control que la Iglesia ejerce sobre la educación secundaria y superior no ha sido suficiente para invertir dicha tendencia y mucho menos para constituir un pensamiento integral en la juventud mexicana. Así pues, las manifestaciones masivas alrededor de personalidades o símbolos religiosos, como la visita del papa, no deben interpretarse como una muestra del control social de la Iglesia sobre las masas, puesto que no existe una concepción integral de la

actividad religiosa en el pueblo mexicano. El obrero que va en peregrinación a la Basílica de Guadalupe no lo hace como obrero y mucho menos como obrero católico. Por la misma razón, no puede compararse lo que se ha llamado "el poder de convocatoria" del papa con la capacidad de movilización de las centrales sindicales oficiales, pues aunque sean los mismos individuos los que asistan a ambas reuniones, no lo hacen con una perspectiva política semejante. Por esta misma razón, hemos insistido en que "poder de convocatoria" no significa automáticamente influencia social.

Pese a todo, sería erróneo considerar que la Iglesia no ha logrado tener éxitos considerables en el plano social. La tolerancia estatal en materia educativa ha llegado a un punto difícilmente reversible, en el que cualquier intento de represión sería demasiado costoso en términos sociales para el régimen. Además, en la práctica, el clero ha podido expresarse cada vez con mayor libertad acerca de todos los aspectos de la vida nacional, incluso sobre aquellos que formalmente le están vedados. Las protestas de los sectores anticlericales del gobierno no se han convertido en las últimas décadas en medidas judiciales efectivas en contra de los infractores de las leyes.

Pero quizá más importante que lo anterior ha sido el hecho de que los diversos regímenes de la Revolución mexicana han puesto en práctica modelos sociales que en muchos aspectos responden al proyecto social católico. Fue sintomático por ejemplo, que en los años sesenta el Estado retomara algunos conceptos como el de "desarrollo integral", muy utilizado en círculos católicos, aunque con connotaciones diferentes. De cualquier manera, se advierte un deseo, sobre todo a partir de esta época, de responder a ciertas demandas sociales, entre las cuales sobresalían las provenientes del catolicismo. En ese sentido, puede decirse que la Iglesia se transformó poco a poco en juez del proyecto social de la Revolución mexicana y el Estado tuvo que contar crecientemente con su apoyo, aprobación o tolerancia para llevar a cabo sus proyectos. Tal es el caso de la campaña de control de la natalidad y en cierta medida de los libros de texto. En ambos casos, aunque el acuerdo entre ambas instituciones no fuera absoluto, no cabe duda que, por lo menos en principio, el Estado trató de tomar en cuenta el punto de vista eclesial.

Paradójicamente, fue su situación jurídica, que la situó entre las instituciones "perseguidas" por el Estado de la Revolución mexicana, lo que permitió a la Iglesia mantener un discurso de protesta contra el proyecto social del régimen. Lo anterior le creó una posición "contestataria" dentro de la sociedad y contribuyó al desarrollo de una posición cada vez más crítica, frente al proyecto social de la Revolución. En ese sentido, puede decirse que los intentos del Estado por marginar a la Iglesia le fueron favorables a esta última en la medida en que la pérdida de legitimidad del sistema implica directamente el fortalecimiento de la imagen eclesial.

Sin embargo, no es sólo el Estado el que ha tenido que variar su posición a lo largo del tiempo. También la Iglesia ha modificado algunas de sus opiniones en cuestiones importantes. En relación con el proyecto social de la Revolución mexicana, por ejemplo, la Iglesia ha terminado por aceptar los aspectos benéficos de la Reforma Agraria, así como de una legislación laboral que tienda a proteger los derechos de la clase trabajadora, más allá de la visión corporativista. Más generalmente, la jerarquía ha

aceptado sus errores históricos, cometidos en el siglo XIX cuando se opuso a la independencia y a las reformas necesarias para la transformación de la sociedad. La reivindicación hecha desde 1957 de los curas Hidalgo y Morelos, excomulgados por su participación en las luchas de independencia, es un símbolo de dicha actitud. Más importante aún ha sido la aceptación progresiva de la necesidad de que haya separación entre Iglesia y Estado. Es evidente, sin embargo, que en estos casos la actitud de la jerarquía se ha guiado primordialmente por un reconocimiento de las ventajas que dichas posiciones le acarreaban. En el caso de la reivindicación de Hidalgo y Morelos, la Iglesia hacía notar dos cuestiones: en primer lugar, la presencia del clero en la liberación nacional (dejando de lado el papel de la jerarquía) y, segundo, la existencia de una concepción integral de la religión entre los héroes de la Independencia. Sintomáticamente, esta reivindicación coincidió con el periodo de recuperación eclesial de una concepción integral-intransigente.

En el caso de la aceptación de la separación Iglesia-Estado también es claro que la jerarquía se percató en los años cincuenta y sesenta de las ventajas que le ofrecía una autonomía del poder civil. De esa manera, sin compartir la responsabilidad por la dirección de los asuntos sociales, podía constituirse en "juez" de la política social del régimen y en árbitro moral de las acciones gubernamentales.

Así pues, aparece de manera clara que la Iglesia católica en México ha modificado su actitud y adoptado ciertos cambios, sólo en la medida en que ello favorece su fortalecimiento. En realidad, la integral-intransigencia sigue siendo, bajo nuevas formas (neointransigencia), la estructura central de su pensamiento social. El rechazo a los otros proyectos sociales se une a una concepción integral de la vida religiosa. Si el Concilio Vaticano II se dotó de nuevas armas para comprender al mundo moderno fue sobre todo para mejor combatirlo. De esa manera, si dicho acontecimiento significó un rompimiento con el pasado para la Iglesia, también fue una renovación que permitió la continuidad y la permanencia de lo esencial del pensamiento social católico.

APÉNDICE

La situación legal de las Iglesias en los años treinta

En 1930 existían cinco artículos de la Constitución que la Iglesia consideraba contrarios al derecho natural y, en consecuencia, a su libertad de acción: los artículos 3°, 5°, 24, 27 y 130.

El artículo 3° afirmaba:

> La enseñanza es libre, pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna congregación ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuita la enseñanza primaria.[1]

Según Luis J. de la Peña, la Comisión redactora del artículo entendía por enseñanza laica "aquella que era ajena a toda creencia religiosa", lo que no suponía una escuela antirreligiosa.[2] Sin embargo, la doctrina católica consideraba un atentado a la Iglesia y a la libertad de creencias la prohibición de impartir la enseñanza religiosa que los padres de familia consideren adecuada. A esto se agregaba la prohibición de dirigir o establecer escuelas de instrucción primaria a las congregaciones religiosas o ministros de cualquier culto.

Por otra parte, la Constitución mexicana, en su artículo 5°, manifestaba que:

> El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley en consecuencia no permite el establecimiento de órdenes monásticas, cualquiera que sea la denominación y objeto con que pretendan erigirse.[3]

Es evidente que la Iglesia consideró este artículo como una limitación al libre derecho de asociación, ya que nunca interpretaría el ingreso a una orden monástica como menoscabo, pérdida o "irrevocable sacrificio de la libertad del hombre", sino precisamente lo contrario.

Otro artículo que la Iglesia consideraba vejatorio y limitante es el 24. Éste sostenía que

> Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias,

devociones o actos de culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.

Todo acto religioso de culto público deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad.[4]

Esta ley se desprendía, como es lógico, de la percepción liberal según la cual la religión es un asunto privado exclusivo de la conciencia individual. En consecuencia, las manifestaciones religiosas debían —según esa concepción— limitarse a los templos y al domicilio particular de los creyentes.

El artículo 27, en su fracción II confirmaba y continuaba la obra de las Leyes de Reforma en lo concerniente a bienes eclesiales, pues establecía que:

Las asociaciones religiosas denominadas Iglesias, cualquiera que sea su credo, no podrán, en ningún caso, tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos por ello; los que tuvieran actualmente, por sí o por interpósita persona, entrarán al dominio de la Nación, concediéndose acción popular para denunciar los bienes que se hallaren en tal caso. La prueba de presunciones será bastante para declarar fundada la denuncia. Los templos destinados al culto público son propiedad de la Nación, representada por el Gobierno Federal, quien determinará los que deben continuar destinados a su objeto. Los obispados, casas curales, seminarios, asilos o colegios de asociaciones religiosas, conventos o cualquier otro edificio que hubiere sido construido o destinado a la administración, propaganda o enseñanza de un culto religioso, pasarán, desde luego, de pleno derecho al dominio directo de la Nación, para destinarse exclusivamente a los servicios públicos de la Federación o de los Estados en sus respectivas jurisdicciones. Los templos que en lo sucesivo se erigieren para el culto público serán propiedad de la Nación.[5]

La fracción III de ese mismo artículo establecía que ninguna institución de beneficencia, investigación, enseñanza o ayuda recíproca, podría estar bajo el patronato, dirección, administración, cargo o vigilancia de corporaciones o instituciones religiosas.[6]

Por último, el artículo 130 legislaba propiamente sobre cuestiones relativas a la participación política de las Iglesias. En dicho artículo, se dispuso lo siguiente:

Corresponde a los Poderes Federales ejercer, en materia de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes. Las demás autoridades obrarán como auxiliares de la Federación.

El Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión cualquiera.

El matrimonio es un contrato civil. Este y los demás actos del estado civil de las personas son de exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los términos prevenidos por las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan.

La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sujeta al que la hace, en caso de que faltare a ella, a las penas que con tal motivo establece la ley.

La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias.

Los ministros de los cultos serán considerados como personas que ejercen una profesión y estarán directamente sujetos a las leyes que sobre la materia se dicten.

Las legislaturas de los Estados únicamente tendrán facultad de determinar, según las necesidades locales, el número máximo de ministros de los cultos.

Para ejercer en México el ministerio de cualquier culto, se necesita ser mexicano por nacimiento.

Los ministros de los cultos nunca podrán, en reunión pública o privada constituída en junta, ni en actos de culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular, o en general del Gobierno; no tendrán voto activo, ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos.

Para dedicar al culto nuevos locales abiertos al público, se necesita permiso de la Secretaría de Gobernación, oyendo previamente al Gobierno del Estado. Debe haber en todo templo un encargado de él, responsable ante la autoridad del cumplimiento de las leyes sobre disciplina religiosa, en dicho templo y de los

objetos pertenecientes al culto.

El encargado de cada templo, en unión de diez vecinos más, avisará desde luego a la autoridad municipal quién es la persona que está a cargo del referido templo. Todo cambio se avisará por el ministro que cese, acompañado del entrante y diez vecinos más. La autoridad municipal, bajo pena de destitución y multa hasta de mil pesos por cada caso, cuidará del cumplimiento de esta disposición; bajo la misma pena llevará un libro de registro de los templos, y otro de los encargados. De todo permiso para abrir al público un nuevo templo, o del relativo a cambio de un encargado, la autoridad municipal dará noticia a la Secretaría de Gobernación, por conducto del Gobernador del Estado. En el interior de los templos podrán recaudarse donativos en objetos muebles.

Por ningún motivo se revalidará, otorgará dispensa o se determinará cualquier otro trámite que tenga por fin dar validez, en los cursos oficiales, a estudios hechos en los establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de los cultos. La autoridad que infrinja esta disposición será penalmente responsable, y la dispensa o trámite referido será nulo y traerá consigo la nulidad del título profesional para cuya obtención haya sido parte la infracción de este precepto.

Las publicaciones periódicas de carácter confesional, ya sean por su programa, por su título o simplemente por sus tendencias ordinarias, no podrán comentar asuntos políticos nacionales, ni informar sobre actos de autoridades del país, o de particulares, que se relacionen directamente con el funcionamiento de las instituciones públicas.

Queda estrictamente prohibida la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa. No podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter político.

No podrán heredar por sí ni por interpósita persona, ni recibir, por ningún título, un ministro de cualquier título, un "inmueble" ocupado por cualquiera asociación de propaganda religiosa, o de fines religiosos o de beneficencia. Los ministros de los cultos tienen incapacidad legal para ser herederos, por testamento, de los ministros del mismo culto o de un particular con quien no tenga parentesco dentro del cuarto grado.

Los bienes muebles o inmuebles del clero o de asociaciones religiosas, se regirán para su adquisición por particulares, conforme al artículo 27 de esta Constitución.

Los procesos por infracción a las anteriores bases nunca serán vistos en jurado.[7]

Además, las leyes reglamentarias de estos artículos constitucionales y el Código Penal especificaban las disposiciones relativas y castigos a que se verían expuestos los infractores de la ley.

Adicionalmente, en 1935, se promulgaron la reforma del artículo 3° de la Constitución, relativo a la educación, y la Ley de Nacionalización de Bienes, que precisaba el alcance de la fracción II del párrafo séptimo del artículo 27 de la Constitución. La inspiración liberal de esta última se expresaba abiertamente en la *Exposición de Motivos.*[8] Se alegaba además que

> El poder económico de la Iglesia, en el curso de nuestra historia ha sido aprovechado repetidas veces para alentar y sostener tentativas encaminadas a frustrar la liberación económica y espiritual de los trabajadores.[9]

Se estatuía el procedimiento de la denuncia y se fijaba el criterio administrativo —y no el judicial— como el adecuado para llevar a cabo la nacionalización de bienes. Pero lo que en definitiva dejaba a los "prestanombres" e "interpósitas personas" la posibilidad de que sus bienes fueran nacionalizados era la disposición constitucional que textualmente ordenaba que la prueba de presunción sería bastante para declarar fundada una denuncia.

Pero si la Ley de Nacionalización de Bienes sería vista como un atentado a la Iglesia por la gran mayoría de católicos, la reformulación del artículo 3° provocaría reacciones aún más vivas por todo lo que representaba. Si ese artículo, tal como había sido

elaborado por los constitucionalistas de 1917, era inadmisible —por su carácter laico— para la jerarquía católica, la reforma del 9 de enero de 1935 colocaría al Estado mexicano —según esta jerarquía— al mismo nivel que el gobierno bolchevique. Así por ejemplo, la encíclica *Acerba animi,* publicada el 1° de octubre de 1932, sostenía que "tal persecución silenciosa difiere muy poco, especialmente en ciertos Estados [de México] de aquella que azota al interior de las infelices fronteras de Rusia".[10] El citado artículo afirmaba que

> La educación que imparta el Estado será socialista y, además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social.
>
> Sólo el Estado —Federación, Estados, Municipios— impartirá educación primaria, secundaria y normal. Podrán concederse autorizaciones a los particulares que deseen impartir educación en cualquiera de los tres grados anteriores, de acuerdo en todo caso a las siguientes normas:
>
> I. Las actividades y enseñanzas de los planteles particulares deberán ajustarse, sin excepción alguna a lo preceptuado en el párrafo inicial de este artículo, y estarán a cargo de personas que en concepto del Estado tengan suficiente preparación profesional, conveniente moral e ideología acorde con este precepto. En tal virtud, las corporaciones religiosas, los ministros de los cultos, las sociedades por acciones que exclusiva o preferentemente realicen actividades educativas, y las asociaciones o sociedades ligadas directa o indirectamente con la propaganda de un credo religioso, no intervendrán en forma alguna en escuelas primarias, secundarias o normales, ni podrán apoyarlas económicamente.[11]

Además de los artículos constitucionales mencionados, en agosto de 1931 había sido promulgada la Ley Federal del Trabajo, que negaba personalidad jurídica a los sindicatos confesionales y prohibía "hacer propaganda política o religiosa dentro del establecimiento".[12] Esto significaba el fin del sindicalismo católico, pese a lo cual los obreros de la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT) decidieron reafirmar, de manera intransigente, en su Asamblea Nacional de 1931, el carácter confesional de la Confederación.[13]

MÉXICO

DIÓCESIS Y REGIONES PASTORALES

TIJUANA
MEXICALI
CD. JUÁREZ
N. CASAS GRANDES
HERMOSILLO
CD. MADERA
CHIHUAHUA
CD. OBREGÓN
TARAHUMARA
MONTERREY
MATAMOROS
TORREÓN
SALTILLO
CULIACÁN
LINARES
DURANGO
LA PAZ
EL SALTO
CD. VICTORIA
MAZATLÁN
ZACATECAS
TAMPICO
S. LUIS POTOSÍ
NAYARIT
CD. VALLES
AGUASCALIENTES
TEPIC
S. J. LAGOS
CELAYA
TUXPAN
HUEJUTLA
LEÓN
GUADALAJARA
QUERÉTARO
PAPANTLA
AUTLÁN
CD. GUZMÁN
ZAMORA
MORELIA
JALAPA
VERACRUZ
COLIMA
TACÁMBARO
APATZINGÁN
S. A. TUXTLA
TEHUACÁN
TUXTEPEC
CD. ALTAMIRANO
HUAJUAPAN
HUAUTLA
CHILAPA
MIXES
ACAPULCO
OAXACA
TEHUANTEPEC
T. GUTIÉRREZ
S. C. LAS CASAS
TAPACHULA
TABASCO
CAMPECHE
CHETUMAL
YUCATÁN

TULA
TULANCINGO
CUAUTITLÁN
TLALNEPANTLA
NEZAHUALCÓYOTL
TLAXCALA
TOLUCA
D. F.
TEXCOCO
PUEBLA
CUERNAVACA

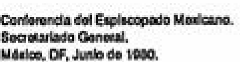
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14

SIMBOLOGÍA

REGIONES

1. NOROESTE
2. NORTE
3. NORESTE
4. VIZCAYA-PACÍFICO
5. OCCIDENTE
6. DON VASCO
7. BAJÍO
8. METROPOLITANA
9. CENTRO
10. ORIENTE
11. GOLFO
12. SUR
13. PACÍFICO SUR
14. SURESTE

10 NÚMERO DE REGIÓN
LÍMITE DE REGIÓN
LÍMITE ECLESIÁSTICO
LÍMITE CIVIL
DIÓCESIS
ARQUIDIÓCESIS
PRELATURAS
VICARIATOS APOSTÓLICOS



Conferencia del Episcopado Mexicano.
Secretariado General.
México, DF, Junio de 1990.

ESCALA GRÁFICA
100 0 100 300 km

BIBLIOGRAFÍA

Libros

ADAME GODDARD, J. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914,* México, D. F.: IMDOSDC, 1991, 285 pp.

ARIAS, P., A. CASTILLO Y C. LÓPEZ. *Radiografía de la Iglesia en México,* Cuadernos de Investigación Social, 5, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D. F.: UNAM, 1981, 123 pp.

AUBERT, R., M. D. KNOWLES Y L. J. ROCIER. *Nouvelle histoire de l'Église,* t. 5, *L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours),* París: Éditions du Seuil, 1975, 926 pp.

BALANDIER, G. *Antropología política,* ed. de bolsillo, Barcelona: Ediciones Península, 1976 (capítulo 5: "Religión y poder"), pp. 115-140.

——. *Le pouvoir sur scènes,* s. l.: Ed. Balland (Col. Le commerce des idées), 1980, 189 pp.

BASÁÑEZ, M. *El pulso de los sexenios. 20 años de crisis en México,* México, D. F.: Siglo XXI, 1990, 411 pp.

BASTIAN, J. P. *Protestantismo y sociedad en México,* México, D. F.: Casa Unida de Publicaciones, S. A. (CUPSA), 1983, 241 pp.

——-. *Los disidentes. Sociedades protestantes y Revolución en México, 1872-1911,* México, D. F.: El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1989.

BERTRAND, M. *Le statut de la religion chez Marx et Engels,* París: Éditions Sociales (Col. Problèmes), 1979, 189 pp.

BLOCH, M. *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre,* nouvelle édition, prefacio de Jacques-Le Goff, París: Gallimard, 1983, 542 pp.

BONTE, P., G. DUBY Y R. DULONG [*et al.*]. *L'apport de la théorie et des méthodes marxistes à l'étude des religions,* Travaux et documents, Centre d'Études Sociologiques, Centre National pour la Recherche Scientifique (CNRS), textes réunis par J. MAITRE, París: CNRS, 1987, 87 pp.

BRAVO UGARTE, J. *Compendio de historia de México hasta 1952,* 7a. edición, México, D. F.: Editorial Jus, 1958.

CALDERÓN VEGA, L. *Cuba 88. Memorias de la UNEC,* México, D. F.: Talleres Linotipográficos La Esfera, 1959.

CAMPBELL, H. G. *La derecha radical en México,* 1929-1949, trad. P. Martínez Negrete, México, D. F.: SEP (Col. Sep-Setentas, 276), 1976.
CASSARETO, M. A. "El movimiento protestante en México 1940-1955", tesis para obtener el título de maestro en ciencias sociales, México, D. F.: UNAM, 1956.
CARRASCO, P. *El catolicismo popular de los tarascos,* México, D. F.: Secretaría de Educación Pública (Col. Sep-Setentas, 298), 1976, 216 pp.
CEBALLOS RAMÍREZ, M. *Historia de Rerum novarum en México (1867-1931)*, México, D. F.: IMDOSOC (Col. Centenario de la Rerum Novarum, Estudios), 1991, 240 pp.
Centro de Estudios y Publicaciones. *La Iglesia en América Latina. Testimonios y documentos 1969-1973,* Estella, Navarra: Ed. Verbo Divino, 1975.
Centre de Recherche et Action Sociales (CERAS). *Le discours social de l'Église catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, París: Éditions du Centurion (Église et Société), 1985, 744 pp.
Comisión de Estudios para la Historia de Latino América (CEHILA). *Historia general de la Iglesia en América Latina: México,* t. 5, México, D. F.: Ed. Paulinas, 1984, 508 pp.
COSÍO VILLEGAS, D. *El estilo personal de gobernar,* 6a. ed., Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, D. F., 1975.
DAVIS, T. B. *Aspects of Freemasonry in Modern Mexico. An Example of Social Cleavage,* Nueva York: Vintage Press, 1976, 418 pp.
DESROCHE, H. *Marxisme et religions,* París: PUF (Coll. Mythes et religions, 43), 1962, 125 pp.
——. *Socialismes et sociologie religieuse,* París: Ed. Cujas, 1965, 455 pp.
DULLES, J. W. F., *Ayer en México. Una crónica de la Revolución (1919-1936)*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 653.
DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique,* 21a. ed., París: PUF (Col. Quadrige), 1983, 149 pp.
DUROSELLE, J. B., Y J. M. MAYEUR. *Histoire du catholicisme,* 4a. ed., París: PUF (Col. Que sais-je?, 365), 1974, 128 pp.
DUSSEL, E. D. *Historia de la Iglesia en América Latina,* 2a. ed., Barcelona: Ed. Nova Terra, 1972, 348 pp.
GARRIDO, L. J. *El partido de la revolución institucionalizada. La formación del nuevo Estado en México (1928-1945)*, 2a. ed., México, D. F.: Editorial Siglo XXI, 1984, 380 pp.
GIMÉNEZ, G. *Chalma: sanctuaire de l'Anahuac. Analyse ethno-sociologique d'un sanctuaire rural,* thèse de 3ème cycle, París: Paris III, 1976, 282 pp.
GÓMEZ CIRIZA, R. *México ante la diplomacia vaticana. El periodo triangular 1821-1836*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1977, 368 pp.
GONZÁLEZ, L. *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia,* Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie, 1, México, D. F.: El Colegio de México, 1972, 326 pp.

——. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1934-1940,* t. 14, *Los artífices del cardenismo,* México, D. F.: El Colegio de México, 1979, 271 pp.
——. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1934-1940,* t. 15, *Los días del presidente Cárdenas,* México, D. F.: El Colegio de México, 1981, 381 pp.
GONZÁLEZ CASANOVA, P. *La democracia en México,* 5a. ed., México, D. F.: Era (Serie Popular, 4), 1972, 332 pp.
GONZÁLEZ RAMÍREZ, M. R. *Aspectos estructurales de la Iglesia católica mexicana,* México, D. F.: Estudios Sociales, A. C., Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), 1972, 123 pp.
——. *La Iglesia mexicana en cifras,* México, D. F.: Centro de Investigación y Acción Social, 1969, 201 pp.
——. *Datos estadísticos de la Iglesia en México. Una interpretación,* México, D. F.: Centro de Investigación y Acción Social, 1968, 46 pp.
GRANADOS, O. *La Iglesia católica mexicana como grupo de presión,* México, D. F.: UNAM, 1981.
GUTIÉRREZ CASILLAS, J. *Historia de la Iglesia en México,* México, D. F.: Porrúa, 1974, 509 pp.
——. *Jesuitas en México durante el siglo XX*, México, D. F.: Porrúa, 1981, 726 pp.
HERNÁNDEZ CHÁVEZ, A. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1934-1940,* t. 16, *La mecánica cardenista,* 1a. reimpresión, México, D. F.: El Colegio de México, 1981, 236 pp.
HERVIEU-LÈGER, D. (con la colaboración de Francoise CHAMPION). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental,* París: Les Éditions du CERF (Col. Sciences humaines et religion), 1986, 395 pp.
JUAN PABLO II. *Magisterio de Juan Pablo II en México; enero 26-31 1979*, s. l.: Ediciones Fe Histórica del Secretariado Social Arquidiocesano, s. f., 66 pp.
LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique,* prefacio de Octavio Paz, Bibliothèque des Histoires, París: Ed. Gallimard, 1974, 481 pp. [Hay edición del Fondo de Cultura Económica.]
LE BRAS, G. *Études de sociologie religieuse,* París: PUF (Bibliothèque de sociologie contemporaine, 19), 2 vols., 1955-1956, 819 pp.
——, y J. GAUDEMET. *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII^{e} siècle á 1978*, t. XVI, XVII, XVIII, París: Cujas, 1981.
LERNER, V. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1934-1940,* t. 17, *La educación socialista,* México, D. F.: El Colegio de México, 1979, 199 pp.
LEROY, R., A. CASANOVA Y A. MOINE. *Les marxistes et l'évolution du monde catholique,* París: Éditions Sociales, 1972, 254 pp.
LEWIS, O. *Los hijos de Sánchez,* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1964, 531 pp.
LOAEZA-LAJOUS, S. *Classes moyennes, démocratie et nationalisme au Mexique; L'éducation dans la recherche du consensus,* Institut d'Études Politiques de Paris, thèse de doctorat d'État en science politique soutenue le 15 février 1984 à l'Institut

d'Études Politiques de Paris. Traducida al español como *Clases medias y política en México. La querella escolar, 1959-1963,* México, D. F.: El Colegio de México, 1988, 427 pp.
MABRY, D. J. *Mexico's Accion Nacional. A Catholic Alternative to Revolution (1939-1972)*, Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1973.
MADURO, O. *Religión* y *conflicto social,* México: Centro de Estudios Ecuménicos, Centro de Reflexión Teológica, 1978, 206 pp.
MARTÍNEZ ASSAD, C. *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista,* 2a. ed., México, D. F.: Siglo XXI, 1984.
MARTÍNEZ ZALDÚA, R. *La masonería en Hispanoamérica. Su influencia decisiva en la Revolución mexicana,* México, D. F.: B. Costa-Amic Editor, 1965, 81 pp.
MARX, K., Y F. ENGELS. *Sur la religion,* textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli, París: Éditions Sociales, 1972, 366 pp.
MAYER DELAPPE, E. L. "La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II: 1964-1974", México, D. F.: Dirección General de Cursos Temporales, Escuela para Extranjeros, UNAM, tesis para obtener el título de maestría en historia de Hispanoamérica, 1977, 423 pp.
MAZA, F. de la. *El guadalupanismo mexicano,* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1953, 193 pp.
MECHAM, J. L. *Church and State in Latin Amenca. A History of Politico-Ecclesiastical Relations,* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1966.
MEDINA, L. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1940-1952,* t. 18, *Del cardenismo al avilacamachismo,* México, D. F.: El Colegio de México, 1978, 410 pp.
—. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1940-1952,* t. 20, *Civilismo* y *modernización del autoritarismo,* México, D. F.: El Colegio de México, 1979, 205 pp.
MÉXICO. *Los presidentes de México ante la nación 1821-1966*, 5 vols., México, D. F.: Imprenta de la Cámara de Diputados, 1966.
MEYER, J. *La Christiade: L'Église, l'État et le peuple dans la Révolution mexicaine: 1926-1929*, París: Payot, 1975, 245 pp. Traducido al español como *La cristiada,* 3 vols., trad. Aurelio Garzón del Camino, México, D. F.: Editorial Siglo XXI, 1973-1976.
—. *Le sinarquisme: un fascisme mexicain?: 1937-1947*, prefacio de Jean Delumeau, París: Hachette, 1977, 237 pp. En español: *El sinarquismo: ¿un fascismo mexicano?,* México, D. F.: Editorial Joaquín Mortiz, 1977.
MEYER, L. (con la colaboración de R. SEGOVIA y A. LAJOUS). *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1928-1934*, t. 12, *Los inicios de la institucionalización. La política del maximato,* México, D. F.: El Colegio de México, 1978, 314 pp.
—. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1928-1934*, t. 13, *El conflicto social y los gobiernos del maximato,* México, D. F.: El Colegio de México, 1978,

335 pp.
MIRANDA, M. D. *Memorias del Sr. Cardenal Miguel Darío Miranda. Un eslabón en la historia 1895-1896*, vol. I, México, D. F.: Editorial Progreso, 1988, 304 pp.
NEGRETE, M. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940,* México, D. F.: El Colegio de México-Universidad Iberoamericana, 1988, 347 pp.
OJEDA, M. *Alcances* y *límites de la política exterior de México,* México, D. F.: El Colegio de México (Col. Centro de Estudios Internacionales, XVII), 1976, 220 pp.
PELLICER DE BRODY, O., Y J. L. REYNA. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1952-1960,* t. 22, *El afianzamiento de la estabilidad política,* México, D. F.: El Colegio de México, 1978, 222 pp.
——, y E. L. MANCILLA. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1952-1960,* t. 23, *El entendimiento con Estados Unidos y la gestación del desarrollo estabilizador,* México, D. F.: El Colegio de México, 1978, 298 pp.
PEÑA, L. J. de la. *La legislación mexicana en relación con la Iglesia,* México, D. F.: Ediciones Rialp (Colección Canónica de la Universidad de Navarra, 3), 1965.
PEREA, F. J. *El papa en México. Presencia y mensaje de Juan Pablo II,* 4a. ed., México, D. F.: Editorial Diana, 1979, 302 pp.
PORTELLI, H. *Gramsci et la question religieuse,* París: Éditions Anthropos, 1974. Traducido al español como *Gramsci y la cuestión religiosa: una sociología marxista de la religión,* Barcelona: Editorial Laia (Col. Papel, 451), 1977, 240 pp.
——. *Les socialismes dans le discours social catholique,* París: Le Centurion (Col. Église et sociétés), 1986, 125 pp.
POULAT, É. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* 2ème édition revue, s. l.: Casterman (Col. Religion et sociétés), 1979, 696 pp.
——. *Intégrisme et catholicisme intégral; un réseau secret international antimoderniste: La sapinière (1900-1921)*, s. l.: Casterman (Col. Religion et sociétés), 1969, 627 pp.
——. *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel,* s. l.: Casterman (Col. Religion et sociétés), 1977, 291 pp.
——. *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du foscisme,* s. l.: Casterman (Col. Religion et sociétés), 1977, 562 pp.
——. *Une église ébranlée (1939-1978)*, s. l.: Casterman (Col. Religion et sociétés), 1980
——. *Le catholicisme sous observation. Du modemisme à aujourd'hui,* entretiens avec Guy Lafon, París: Le Centurion (Col. Les interviews), 1983, 255 pp.
——. *L'Église c'est un monde; L'ecclésiosphère,* París: Les Éditions du CERF (Col. Sciences humaines et religions), 1986, 282 pp.
——. *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité,* París: Éditions du CERF-Éditions Cujas (Col. Éthique et société), 1987, 440 pp.
POUPARD, P. *Le Pape,* París: PUF (Col. Que sais-je?, 1878), 1980, 128 pp.
——. *Le Vatican,* París: PUF (Col. Que sais-je?, 1913),1981, 128 pp.
——. *Le Concile Vatican II,* París: PUF (Col. Que sais-je?, 2066), 1982, 128 pp.

—— (comp.) *Dictionnaire des religions,* 2a. ed. corregida, París: PUF, 1985, 1838 pp.

Primer Congreso Nacional de Cultura Católica. Memorias. Celebrado en Guadalajara del 18 al 23 de enero de 1953, México, D. F.: Ediciones Corporación, 1953, 313 pp.

RIUS FACIUS, A. *Los demoledores de la Iglesia en México,* México, D. F.: Ediciones Saeta, 1972, 281 pp.

ROBERTSON, R. (comp.). *Sociología de la religión,* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica (Col. Lecturas, 33), 1980. 431 pp.

ROSA MEDELLÍN, M. de la. "Église et conflit social: histoire sociologique des conjonctures critiques de l'Église mexicaine dans les années 1965-1979", thèse de troisième cycle, París: École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), 1983.

REILLY, Ch. (coord.). *Religión y política en México,* México, D. F.: Editorial Siglo XXI, 1984, 371 pp.

SÁENZ y ARRIAGA, J. *Cuernavaca y el progresismo religioso en México,* México, D. F., 1967, 240 pp.

Secretaría de Gobernación. *Seis años de actividad nacional,* México, D. F.: Talleres Gráficos de la Nación, 1946.

SOLÍS, L. *La realidad económica mexicana. Retrovisión y perspectivas,* 7a. ed., México, D. F.: Siglo XXI, 1977, 356 pp.

TORRES RAMÍREZ, B. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1940-1952,* t. 19, *México en la segunda Guerra Mundial,* México, D. F.: El Colegio de México, 1979, 380 pp.

——. *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1940-1952,* t. 21, *Hacia la utopía industrial,* México, D. F.: El Colegio de México, 1984, 331 pp.

TURNER, F. C. *Catholicism and Political Development in Latin America,* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1971.

VELÁZQUEZ H., P. *Iniciación a la vida política,* 3a. ed., México, D. F.: Editora Social Latinoamericana, S. A., 1963, 222 pp.

VELÁZQUEZ H., M. *Pedro Velázquez H. Apóstol de la justicia. Vida y pensamiento,* México, D. F.: Secretariado Social Mexicano, 1978, 106 pp.

VIDELA, G. *Sergio Méndez Arceo, un señor obispo (entrevistas),* Cuernavaca: Correo del Sur, 1982, 187 pp.

WACH, J. *Sociologie de la religion,* París: Payot (Bibliothèque scientifique), 1955, 367 pp.

WEBER, M. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* 5a. reimpresión, edición preparada por Johannes Winckelman, nota preliminar de José Medina Echavarría, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981, 1244 pp. (cap. V: "Tipos de comunidad religiosa. Sociología de la religión").

——. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme,* 2a. ed., París: Plon, 1967, 286 pp. Traducción al español: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Barcelona: Ediciones Península, 1969.

——. *Le savant et la politique,* introducción de Raymond Aron, París: Union Générale d'Éditions (Col. 10-18), 1959, 185 pp.

WINLING, R. *La théologie contemporaine 1945-1980,* París: Éditions du Centurion, 1983, 477pp.

ZERMEÑO, S. *México, una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*, 4a. ed., prólogo de Carlos Monsiváis, México, D. F.: Editorial Siglo XXI, 1978, 336 pp.

Artículos

ADAME GODDARD, J. *Influjo de la doctrina social-católica en el articulo 123 constitucional,* Centro de Estudios y Promoción Social, México, D. F.: Impresora y Editora Palmarín, 1984, 28 pp.

BASÁÑEZ, M. "México 85: un pronóstico electoral", *Nexos,* vol. 8 (91), julio de 1985, pp. 31-39.

BASTIDE, R. "Contribución a una sociología de las religiones en América Latina", *Contacto* 11 (6), diciembre de 1974, pp. 10-27.

BOURDIEU, P. "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie,* vol. 12 (2), abril-junio de 1971, pp. 295-334.

BRIGUÉ, L. "Syllabus", en A. VACANT, E. MANGENOT *et al., Dictionnaire de Théologie Catholique,* t. 14, 2è part, París: Librairie Letouzey et Ane's, 1941, pp. 2877-2923.

CEBALLOS RAMÍREZ, M. "Rerum novarum en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)", *Revista Mexicana de Sociología,* año XLIX, vol. XLIX, núm. 3, julio-septiembre de 1987, pp. 151-170.

CHAIGNE, H. "Pouvoir ecclésiastique ou pouvoir du peuple de Dieu", *Pouvoirs* (17), 1981, pp. 25-36.

DEFOIS, G. "La répartition des pouvoirs dans l'Église", *Pouvoirs* (17), 1981, pp. 5-24.

DESROCHE, H. "Athéisme et socialisme dans le marxisme classique: K. Marx, F. Engels", *Archives de Sociologie des Religions* (10), 1960, pp. 71-108.

——. "D'une décennie à l'autre. De la sociologie de la pratique religieuse à une pratique de la sociologie des religions", *Archives de Sociologie des Religions* (20), 1965, pp. 3-6.

——. "Socialisme et sociologie du christianisme", *Cahiers Internationaux de Sociologie* (21), julio-diciembre de 1956, pp. 149-167.

ECKSTEIN, S. "Politicos and Priests. The Iron Law of Oligarchy' and Inter-organizational Relations", *Comparative Politics,* núm. 4 (9), julio de 1977, pp. 463-481.

GARCÍA, J. "Changement social et religion. Un point de vue mexicain", *Foi et développement* (32), enero de 1975, p. 4.

——. "Observaciones sobre las diversas posiciones del Episcopado mexicano en cuanto a renovación pastoral efectiva y percepción de la situación sociopolítica del país", Roma, septiembre de 1971, 15 pp.

GAUDEMET, J. "Le Vatican, pouvoir politique et autorité religieuse", *Pouvoirs* (17), 1981, pp. 51-60.

ISAMBERT, F. "Religion populaire, sociologie, histoire et folklore", *Archives des Sciences Sociales des Religions* (43), 2è trim., abril-junio de 1977, pp. 161-184.

LE BRAS, G., Y H. DESROCHE. "Religion légale et religion vécue (entretien), *Archives des Sciences Sociales des Religions* (29), 1970, pp. 15-20.

——. "L'explication en sociologie religieuse", *Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol.

21, 1956, pp. 59-76.
——. “Sociétés religieuses et sociétés politiques”, *Encyclopédie Française,* vol. 2, 1957, pp. II-24-15/II-26-6.
——. “Réflexions sur les différences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale”, *Archives de Sociologie des Religions* (8), 1959, pp. 5-14.
——. L. LEVY-BRUHL, P. RIVET Y P. SAINTYVES, “Pratique religieuse et religion populaire”, *Archives de Sciences Sociales des Religions* (43), 1er. trim., enero-marzo de 1977, pp. 7-22.
LOAEZA, S. “La rebelión de la Iglesia”, *Nexos,* vol. 7 (78), junio de 1984, pp. 11-17.
——. “La Iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario”, *Foro Internacional,* vol. 25 (98), 2o. trim., octubre-diciembre de 1984, pp. 138-165.
MENDOZA, A. “La Iglesia en México”, *Pro Mundi Vita,* 1979, 44 pp.
MEYER, J. “Pour une sociologie des catholicismes mexicains”, *Cahiers de sociologie économique* (12), mayo de 1965, pp. 82-103,
——. “Cincuenta años de radicalismo. La Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina”, *Vuelta* (82), septiembre de 1983, pp. 8-20.
——. “Disidencia jesuita: entre la cruz y la espada”, *Nexos,* vol. 4 (48), diciembre de 1981, pp. 13-23.
POMERLEAU, C. “The Changing Church in Mexico and Its Challenge to the State”, *Review of Politics Notre Dame,* vol. 43 (4), 1981, pp. 540-559.
POULAT, E. “La monarchie pontificale et le pouvoir du Pape”, *Pouvoirs* (17), 1981, pp. 37-47.
——. “L'offensive du traditionnalisme”, compte rendu de la session animée au Centre Thomas More, les 27-28 mai 1978.
PRIGIONE, J. “La Iglesia como persona de derecho de gentes. Personalidad internacional de la Santa Sede. La cuestión romana y el Estado de la Ciudad del Vaticano”, conferencia presentada en la Asamblea Extraordinaria de Estudio en la XXXIII Asamblea Plenaria de la CEM, celebrada del 28 de enero al 10 de febrero de 1985. El conjunto de las conferencias fueron publicadas como CEM, *Sociedad civil, y sociedad religiosa. Compromiso recíproco al servicio del hombre* y *bien del país,* México, D. F.: Librería Parroquial de Clavería, 1985, pp. 373-408.
ROSA, M. de la. “La Iglesia católica en México del Vaticano II a la Celam (1965-1970)”, *Cuadernos Políticos* (19), enero-marzo de 1979, pp. 88-104.
SIGELMAN, L. “Évolution des comportements religieux. Le déclin relatif des pratiques et des croyances”, *Problèmes politiques et sociaux. La documentation française* (345), 15 de septiembre de 1978. Retomado de “Multinational Surveys of Religious Beliefs”, *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 16 (3), 1977, pp. 289-294.
SEGUY, J. “Histoire, sociologie, théologie”, *Archives de Sciences Sociales des Religions* (34), 1972, pp. 132-151.
——. “Images et ‘religion populaire’”, *Archives de Sciences Sociales des Religions* (44), 1er, trim., julio-septiembre de 1977, pp. 25-43.

SOULLARD, R. “Le pouvoir des religieux dans l'Église”, *Pouvoirs* (17), 1981, pp. 119-128.

Principales documentos colectivos del Episcopado mexicano

EPISCOPADO MEXICANO, “Carta pastoral colectiva, que el Episcopado mexicano dirige a los muy ilustres cabildos, al Vble. clero secular y a todos los fieles, sobre la doctrina educativa de la Iglesia”, *Christus,* año 1 (1), diciembre de 1935, pp. 26-36.

ID., “Carta pastoral colectiva”, *Christus,* año 1 (3), febrero de 1936, pp. 102-105.

ID., “Nuevo ocurso del Venerable Episcopado al Sr. presidente de la República”, *Christus,* año 1 (2), enero de 1936, pp. 8-17.

ID., “Carta que el Episcopado mexicano dirige a los Venerables Episcopados de los Estados Unidos, Inglaterra, España, Centro y Sud América, Antillas y Filipinas”, *Christus,* año 1 (4), marzo de 1936, pp. 200-203.

ID., “Telegrama del Venerable Episcopado Nacional al Sr. presidente”, *Christus,* año 1 (7), junio de 1936, pp. 203-204.

ID., “Declaraciones del Comité Ejecutivo Episcopal”, fechado en julio de 1936 y publicado en *Christus,* año 2 (14), enero de 1937, pp. 3-4.

ID., “Instrucción pastoral del V. Episcopado Nacional dirigida a obreros y campesinos de toda la República”, *Christus,* año 1 (8), julio de 1936, pp. 616-626.

ID., “Los católicos mexicanos y la deuda petrolera”, *Christus,* año 3 (31), junio de 1938, p. 485.

ID., “Carta pastoral colectiva que el Episcopado mexicano dirige a los muy ilustres cabildos, al Vble. clero secular y regular y a todos los fieles, con motivo del cincuentenario de la encíclica ‘Rerum novarum’ de S. S. León XIII”, reproducido en *Christus,* año 6 (68), julio de 1941, pp. 549-565.

ID., “Carta pastoral colectiva del Venerable Episcopado mexicano, en el 60° aniversario de la encíclica ‘Rerum novarum’”, publicada en *Christus,* año 16 (188-189), julio-agosto de 1951, pp. 546-557 y 625-633.

ID., “Carta pastoral colectiva del Episcopado mexicano sobre la moralidad”, publicada en *Christus,* año 17 (208-209), marzo-abril de 1953, pp. 213-217 y 290-294.

ID., “Declaraciones y exhortación del Episcopado mexicano al terminar su asamblea plenaria de octubre de 1957”, publicadas en *Christus,* año 22 (265), diciembre de 1957, pp. 993-996.

ID., “Exhortación de la Venerable Conferencia Episcopal al pueblo mexicano” (16 de octubre de 1960), reproducido en *ONIR,* vol. 29 [por error apareció como 25] (23), 1º de noviembre de 1960, p. 1.

ID., “Declaraciones del Episcopado mexicano sobre los problemas de la Iglesia en la actualidad”, reproducidas por *ONIR,* tomo 32 (1 y 2), pp. 1 y 15, diciembre de 1962 (1), p. 1.

ID., “Declaraciones del Episcopado mexicano”, reproducidas por *Christus,* año 32 (383), octubre de 1967, pp. 946-949.

ID., “Carta pastoral del Episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país”, reproducida por *Christus,* año 33 (390), mayo de 1968, pp. 394-439.

ID., “Declaración del Episcopado mexicano ante la situación que prevalece en el país”,

Documentación e Información Católica (*DIC*), año 1 (46), 1º de noviembre de 1973, pp. 597-598.

ID., "Mensaje del Episcopado mexicano al pueblo de México acerca del compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política", *DIC,* año 1 (52), 13 de diciembre de 1973, pp. 664-699.

ID., "Mensaje del Episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable", *DIC,* año 1 (1), 21 de diciembre de 1972, pp. 1-18.

ID., "Mensaje del Episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable" [versión modificada], *DIC,* año 1 (34), 9 de agosto de 1973, pp. 417-438.

ID., "Declaración del Episcopado mexicano sobre el respeto a la vida humana", *DIC,* año III (38), 18 de septiembre de 1975, p. 381 [foliación propia], 10 pp.

ID., "Declaración del Episcopado mexicano sobre los libros de texto", *DIC,* año 3 (8), 20 de febrero de 1975, p. 51.

ID., "Nuevo mensaje del Episcopado mexicano sobre la reforma educativa", *DIC,* año 3 (10), 6 de marzo de 1975, pp. 84-87.

ID., *Exhortación pastoral Fidelidad a la Iglesia,* México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1976, 39 pp.

ID., "Mensaje de los delegados mexicanos a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano al Pueblo de Dios en México", *DIC,* año 7 (13), 29 de marzo de 1979, pp. 213-215.

ID., Comité Episcopal, "Mensaje al pueblo de México sobre el próximo proceso electoral", *DIC,* año 9, núm. 38-39 (459 y 460), 17-24 de septiembre de 1981, pp. 647-651.

ID., "Sínodo de Obispos 1983: 'La reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia'. Aportación de México al Sínodo, agosto de 1982", *DIC,* año 10, núm. 38-39 (511 y 512), 23-30 de septiembre de 1982, pp. 607-619.

Publicaciones periódicas consultadas

Revistas:

La Cruz (1930)
Cultura Cristiana (1932-1982)
ONIR (1932-1982)
Christus (1935-1982)
Unión (1939-1940)
Acción (1944-1948)
Méjico Católico (1948-1954)
Mundo Nuevo (1950-1953)
Señal (1954-1960)
Acción Femenina (1970-1980)
Comunicaciones-CENCOS (1979-1982)
Contacto (1972-1979)
Dial (1976-1982)
Información Sistemática (1977-1982)
Tiempo (1950-1974)
Proceso (1976-1982)

Periódicos:

Novedades (1940-1960)
El Nacional (1958-1964)
Excélsior (1956-1976)
Unomásuno (1981-1982)
El Sol de México (1980-1982)
El Heraldo (1980-1982)

NOTAS

[1] Gabriel Le Bras [*et al.*], "Pratique religieuse et religion populaire", *Archives de Sciences Sociales de Religions,* 43/1 (enero-marzo de 1977), p. 8.

[2] El artículo 130 de la Constitución mexicana vigente hasta diciembre de 1991, afirmaba entre otras cosas: "La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias", *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,* edición trilingüe (México, D. F.: Cámara de Senadores, 1962), p. 151.

[3] Sobre esta cuestión, consultar el citado artículo de Gabriel Le Bras y sus *Études de sociologie religieuse,* I (París: PUF, 1955-1956), vol. I, p. vi. Además, François Isambert, "Développement et dépassement de l'etude de la pratique religieuse chez Gabriel Le Bras", *Cahiers Internationaux de Sociologie,* XX, núm. 1 (1956), p. 154, y Émile Poulat, *Une église ébranlée* (París: Casterman, 1980), p. 33.

[4] Entre las obras más valiosas de esta corriente están los de Edward Larry Mayer Delappe, *"La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II: 1964-1974*", tesis para obtener el título de maestría en historia de Hispanoamérica, Dirección General de Cursos Temporales para Extranjeros, UNAM (México, D. F.: mimeo, 1977). Por razones inexplicables esta tesis no ha sido publicada a pesar de que constituye sin lugar a dudas el estudio más detallado sobre la Iglesia durante esta época. Otro estudio desde esta misma perspectiva, de valor más bien testimonial, es el capítulo de Jesús García, "La Iglesia mexicana desde 1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* V, Comisión de Estudios para la Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA) (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984). Esta obra, debido a las opiniones críticas versadas por Jesús García en contra del Episcopado mexicano, fue censurada durante más de un año. Posteriormente se permitió una difusión limitada bajo control de los obispos. Otras obras menos logradas son las de Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López, *Radiografía de la Iglesia en México, 1970-1978,* Cuadernos de Investigación Social, 5, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM (México, D. F.: UNAM, 1981), así como la tesis de doctorado de Martín de la Rosa Medellín, "Église et conflit social. Histoire sociologique de conjoncture critique de l'Église mexicaine dans les années 1965-1979", tesis de tercer ciclo, París, EHESS, 1983. Por último, cabe mencionar la compilación de los trabajos de desigual valor presentados por varios exponentes durante un simposio celebrado en octubre de 1983 en la Universidad de California en San Diego, publicados por Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y política en México* (México, D. F.: Siglo XXI, 1985).

[5] Para un análisis más detallado de esta cuestión, ver "La Iglesia católica en México desde 1929: introducción crítica a la producción historiográfica (1968-1988)", *Cristianismo* y *Sociedad,* XXVII/3, núm. 101, pp. 27-42.

[6] Es el caso de los estudios de Frederick Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America* (Chapell Hill: The University of North Carolina Press, 1971), y Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America. A History of Politic-Ecclesiastical Relations* (Chapell Hill: The University of North Carolina Press, 1971). También el ya clásico trabajo de Jean Meyer, *La cristiada,* trad. Aurelio Garzón, 3 vols. (México, D. F.: Siglo XXI, 1973), o su posterior libro *El sinarquismo: ¿un fascismo mexicano?* (México, D. F.: Editorial Mortiz, 1977). Cabe notar, sin embargo, que las obras de Meyer sólo trataban el tema de la institución eclesial marginalmente, pues su centro de interés no eran el pensamiento ni la doctrina de la jerarquía.

[7] Es el caso de Otto Granados, *La Iglesia como grupo de presión en México* (México, D. F.: UNAM, 1981), y en menor medida de Soledad Loaeza, "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo", en *Religión* y *política en México, op. cit.,* pp. 42-58, y "La Iglesia mexicana y el reformismo autoritario", en *Foro Internacional,* Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México, vol. XXV, núm. 2, núm. 98 (octubre-diciembre de 1984).

[8] Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique,* Quadrige, 21a. ed. (París: PUF, 1983), p. 32.

[9] *Ibidem,* p. 31.

[10] Joachim Wach, *Sociologie de la religion* (París: Payot, 1955), p. 48.

[11] Émile Poulat, *Une église ébranlée, 1939-1978* (París: Casterman, 1980), p. 30.

[12] Ver por ejemplo el citado libro de Otto Granados.

[13] Soledad Loaeza, por ejemplo, sostiene lo siguiente: "El secretario general del CEM, Manuel Pérez Gil, afirmó hace poco que el hombre es un 'ser eminentemente político', sugiriendo con ello que, para él, los problemas del poder anteceden a los de la espiritualidad del hombre. Declaraciones como ésta pueden despertar muchas suspicacias. Dada la comprobada vocación del clero mexicano a ejercer liderazgos naturales, no es descabellado temer que algunos de sus miembros estén pensándose nuevos elegidos", "Iglesia-Estado: ¿La guerra terminó?", *Nexos,* vol. 10, núm. 113 (mayo de 1987), p. 6.

[14] Henri Desroche, "Athéisme et socialisme dans le marxisme classique: K. Marx-F. Engels", *Archives de Sociologie des Religions,* 10 (1960), p. 105.

[15] Marx-Engels, *La sainte famille,* p. 202, citado por Desroche, "Athéisme et socialisme … ", p. 106.

[16] Henri Desroche, "Socialisme et sociologie du christianisme", *Cahiers Internationaux de Sociologie,* 21 (julio-diciembre de 1956), p. 160.

[17] Para un estudio de la posición de Marx y Engels sobre la religión: Karl Marx y Friedrich Engels, *Sur la religion,* selección de textos y traducción de G. Badia, P. Bange y E. Botigelli (París: Éditions Sociales, 1972). Y además de los ya citados de Henri Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse* (París: Édition Cujas, 1965) y *Marxisme el religions* (París: PUF, 1962). También Georges Labica [*et al.*], *L'apport de la théorie et des méthodes marxistes à l'ètude des religions,* textes réunis par Jacques Maître, Centre d'Études Sociologiques (París: Centre National pour la Recherche Scientifique, CNRS, 1978), y Michèle Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels* (París: Éditions Sociales, 1979).

[18] Pío XI, *Acerba animi,* publicada por *L'Osseroatore Romano,* 1º de octubre de 1932, p. 1. Traducida al inglés como "Encyclical of Pope Pius XI: the Church and Mexico. On the New Persecutions of the Church by the Mexican Government" (National Catholic Welfare Conference, 1932).

[19] Paul Robert. *Le Petit Robert. Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française* (París, 1984), p. 1213.

[20] Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel,* Col. Religion et Sociétés (París: Casterman, 1977), p. 32.

[21] Émile Poulat, *Le catholicisme sous observation,* entrevistas con Guy Lafon (París: Éditions du Centurion, 1983), p. 100.

[22] Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne: principes romains, expériences françaises* (París: CERF, 1986), p. 28.

[23] Una transcripción del documento papal, más un estudio interpretativo, aparece en A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann *[et al.], Dictionnaire de Théologie Catholique,* t. XIV, 2a. parte, "Syllabus" (París: Librairie Letouzey et Ane, 1941), pp. 2877-2923.

[24] Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La "Sapinière" (1909-1921),* Col. Religion et Sociètés (París: Casterman, 1969), p. 78.

[25] Además del libro anteriormente citado, consultar de Émile Poulat *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique de Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme,* Col. Religion et Sociètés (París: Casterman, 1977).

[26] La Conferencia Episcopal Mexicana contaba en 1982 con 103 miembros, entre los cuales 15 eran prelados dimisionarios.

[27] Ver al respecto Gilberto Giménez, *Cultura popular* y *religión en el Anáhuac* (México, D. F.: Centro de Estudios Ecuménicos, A. C., 1978).

[28] Émile Poulat se refiere por ejemplo al catolicismo popular y al menos estudiado catolicismo burgués: "Cette pluralité des catholicismes au sein de la grande Église est un phénomène plus ancien et plus profond, plus

large aussi que l'actuel pluralisme dans le catholicisme, produit d'évolution du type intransigeant. Et c'est pourquoi il n'y a pas, sociologiquement, opposition conceptuelle entre Église institutionelle et religion populaire ou bourgeoise: cette Église reste utilisable et elle est utilisée par qui veut, en partie comme il veut, même si elle n'est pas conduite selon ses voeux; elle est le lieux permanent d'un modus vivendi […]", *Catholicisme, démocratie et socialisme,* p. 486.

[1] En esencia, los "arreglos" acordaban la reapertura de los templos a cambio de una aplicación flexible de las leyes anticlericales. Un análisis detallado del proceso de negociaciones, así como de sus resultados, es el de Jean Meyer en *La Cristiada,* vol. 2, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado* (México, D. F.: Siglo XXI, 1973-1976), pp. 303-377.

[2] Lorenzo Meyer (con la colaboración de Rafael Segovia y Alejandra Lajous), *Historia de la Revolución Mexicana,* vol. 12, *Los inicios de la institucionalización. La política del maximato* (México, D. F.: El Colegio de México, 1978), p. 11.

[3] Ver por ejemplo el citado análisis de Jean Meyer.

[4] A este respecto, ver la contribución de Servando Ortoll en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y política en México* (México, D. F.: Siglo XXI, 1985), pp. 27-41.

[5] Es por ejemplo la posición de Jean Meyer y de Servando Ortoll.

[6] Jean Meyer, *op. cit.,* 1, pp. 31 y 54.

[7] Jean Meyer, *op. cit.,* Servando Ortoll, *op. cit.,* y "El Episcopado mexicano en 1936", *Christus,* año 1, núm. 6 (mayo de 1936), pp. 415-420.

[8] Pío XI, *Acerba animi,* publicado por *L'Osservatore Romano,* 1º de octubre de 1932, p. 7.

[9] Esta idea es planteada por Luis González en *Historia de la Revolución Mexicana,* t. XIV, *Los artífices del cardenismo* (México, D. F.: El Colegio de México, 1979), p. 70, y es retomada por Soledad Loaeza en *Religión y política* (México, D. F.: Siglo XXI, 1985), p. 56, así como en su libro *Clases medias y política en México. La querella escolar, 1959-1963* (México, D. F.: El Colegio de México), p. 87.

[10] Citado por Carlos Alvear Acevedo, "La Iglesia en México en el periodo 1900-1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* V (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984), p. 337.

[11] ONIR, "50 años de la Acción Católica", donde se transcribe el acta de fundación de la Acción Católica Mexicana (12 de diciembre de 1979).

[12] *Idem.*

[13] Pío XI, "Carta apostólica sobre la situación religiosa en México", publicada en *Christus* (mayo de 1937), p. 397.

[14] Según Jean Meyer, "las iglesias se habían reintegrado al culto y 4 390 sacerdotes se hallaban autorizados a ejercer su profesión", 1, p. 355.

[15] Para este periodo ver el libro ya citado de Lorenzo Meyer (*et al.),* así como el número siguiente de la misma colección y del mismo autor en *Historia de la Revolución Mexicana,* vol. 13, *El conflicto social* y *los gobiernos del maximato* (México, D. F.: El Colegio de México, 1978).

[16] Sobre la situación en esos años, ver John W. F. Dulles, *Ayer en México. Una crónica de la Revolución (1919-1936)*, 2a. reimpresión (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1985), pp. 484-489.

[17] Jean Perier (ministro francés en México), telegrama enviado el 3 de septiembre de 1931, Archivos del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia (de aquí en adelante AMREF), Serie B, Amérique 1918-1940; Mexique Politique; sous-dossier Affaires Religieuses; 1931-1937. Los próximos documentos del AMREF que se citarán provienen del mismo subexpediente.

[18] Carlos Alvear Acevedo, *op. cit.,* p. 335.

[19] John W. F. Dulles, *op. cit.,* p. 485.

[20] Jean Perier (ministro), telegrama enviado el 30 de diciembre de 1931, AMREF.

[21] Martaelena Negrete, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940* (México, D. F.: El Colegio de México-Universidad Iberoamericana. 1988), p. 86.

[22] Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, "Telegrama enviado a la embajada francesa en Roma, a la Santa Sede, el 16 de enero de 1932, a partir del informe del ministro de la embajada de Francia en México". AMREF.

[23] Fontenoy (embajador de Francia ante la Santa Sede), telegrama enviado al Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia para su envío a México, el 18 de enero de 1932. El telegrama se envió a México el día siguiente.

[24] Martaelena Negrete, *op. cit.,* pp. 84 y 85.

[25] A fines de 1932, por ejemplo, el encargado de negocios de la embajada de Francia en México informaba a su Ministerio: "El arzobispo de México, con quien comí recientemente en una casa amiga, se quejaba a propósito ese día de todas las molestias que le causaban los católicos extremistas que quisieran retomar la lucha armada, a pesar de las instrucciones precisas del Vaticano." Carta de Hubert F. Dussol (encargado de negocios de la embajada de Francia) a M. Édouard Herriot, presidente del Consejo y ministro de Relaciones Exteriores, enviada el 2 de diciembre de 1932. AMREF.

[26] Ver nota 8.

[27] Pío XI cita los casos de Michoacán y Veracruz en la mencionada encíclica. Sobre la expulsión del delegado, ver Carlos Alvear Acevedo, *op. cit.,* p. 335.

[28] John W. F. Dulles, *op. cit.,* pp. 510-517.

[29] Leopoldo Ruiz y Flores, "Al Episcopado, clero y católicos de México", San Antonio, Texas, 12 de diciembre de 1934, Archivo Condumex, fondo XV, carpetas I y II, documento 105, citado por Martaelena Negrete, *op. cit.,* p. 108.

[30] Delegación Apostólica en México, "Mensaje en ocasión de la fundación de *Christus", Christus,* año 1, núm. 1 (diciembre de 1935), p. 2.

[31] Sobre el fenómeno de Garrido, ver el libro de Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la Revolución. El Tabasco garridista,* 2a. ed. (México, D. F.: Siglo XXI, 1984).

[32] Luis González, *Historia de la Revolución Mexicana,* vol. 15, *Los días del presidente Cárdenas, 1934-1940* (México, D. F.: El Colegio de México; 1981), pp. 22 y 24, y John W. F. Dulles, *op. cit.,* pp. 559-571 y 594-601.

[33] *Ibid.,* p. 26, tomado del libro de Eduardo Correa, *El balance del cardenismo* (México, D. F.: Talleres Linotipográficos Acción, 1941), p. 31.

[34] Episcopado mexicano, "Nuevo ocurso del Venerable Episcopado al Sr. Presidente de la República", aparecido en *Christus,* año 1, núm. 2 (enero de 1936), p. 8.

[35] Jean Meyer, *op. cit*., I, p. 363.

[36] *Idem.*

[37] Al respecto, ver Roberto Blancarte, "Aspectos internacionales del conflicto religioso en México durante la década de los años treintas", ponencia presentada en la VIII Conferencia de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, celebrada en San Diego, Cal., del 18 al 21 de octubre de 1990.

[38] Episcopado mexicano, "Carta que el Episcopado mexicano dirige a los Venerables Episcopados de los Estados Unidos, Inglaterra, España, Centro y Sudamérica, Antillas y Filipinas", publicada en *Christus,* año 1, núm. 4 (marzo de 1936), p, 203.

[39] *Op. cit.,* p. 200.

[40] Episcopado mexicano, "Protesta", publicada en *Christus*, año 1, núm. 4 (marzo de 1936), p. 507.

[41] Editorial de *Christus,* año 2, núm. 20 (julio de 1937), p. 580.

[42] *Idem.*

[43] *Ibidem,* p. 581.

[44] *Idem.*

[45] Un caso sonado fue el ocurrido en Santa Isabel, Chihuahua. En dicha población, el presidente municipal acusó al sacerdote del lugar de haber incendiado la escuela socialista y, después de haberlo golpeado y torturado, lo mandó trasladar a la ciudad de Chihuahua, en donde éste murió poco después. “Información; un nuevo mártir: el Sr. Cura D. Pedro Maldonado”, en *Christus,* Año 2, núm. 16 (marzo de 1937), pp. 201-203.

[46] Luis González, *op. cit*., p. 62.

[47] Alicia Hernández Chávez, *La mecánica cardenista,* p. 57, y ver el anexo II, donde se muestran todos los cambios de gobernadores durante el sexenio de Cárdenas.

[48] Luis González, *Los días del presidente Cárdenas,* p. 62.

[49] *Idem,* citado de William Townsend, *Lázaro Cárdenas, demócrata mexicano,* Biografías Gandesa (México, 1959), p. 135.

[50] Delegación Apostólica, “Declaraciones del Excmo. y Rmo. Sr. Delegado”, publicado en *Christus,* año 1, núm. 6 (mayo de 1936), p. 414.

[51] Delegación Apostólica, “Declaraciones del Excmo Sr. Delegado”, publicado en *Christus,* año 1, núm. 7 (junio de 1936), p. 506.

[52] Ya desde esa época, pero sobre todo recientemente, la Iglesia ha intentado recuperar la participación de los católicos y la influencia de la Iglesia en algunos artículos de la Constitución. Ver por ejemplo el estudio de Jorge Adame Goddard (bajo el auspicio de la Comisión Episcopal de Pastoral Social), *Influjo de la Doctrina social-católica en el artículo 123 constitucional,* Centro de Estudios y Promoción Social (México, D. F.: Impresora y Editora Palmarín, 1984), p. 28.

[53] Victoria Lerner, *Historia de la Revolución Mexicana. Periodo 1934-1940,* vol. 17, *La educación socialista* (México, D. F.: El Colegio de México, 1979), p. 15.

[54] Ver nota 10.

[55] Un amplio tratamiento del debate sobre el artículo 3º, desde la perspectiva de la problemática de las clases medias, se encuentra en Soledad Loaeza, *Clases medias y política en México. La querella escolar,* 1959-1963. Una perspectiva histórica sobre el mismo tema lo ofrece Guillermo Villaseñor, *Estado e Iglesia. El caso de la educación* (México, D. F.: Edicol, 1978).

[56] Para conocer someramente este tema, ver Paul Poupard, *Le Pape,* Col. Que sais-je?, núm. 1878 (París: PUF, 1981), p. 56, y Jean Des Graviers, *Le droit canonique,* 3a. ed., Col. Que sais-je?, núm. 779, París: PUF, 1981, p. 11.

[57] Además de múltiples profetas, Jesucristo habría dicho a los apóstoles: “Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado”, *Nuevo Testamento,* versión ecuménica (Barcelona: Editorial Herder, 1968), p. 49.

[58] Victoria Lerner, *op. cit.,* p. 32.

[59] Episcopado mexicano, “Carta pastoral colectiva, que el Episcopado mexicano dirige a los muy ilustres cabildos, al Vble. clero secular y a todos los fieles, sobre la doctrina educativa de la Iglesia”, publicada en *Christus,* año 1, núm. 1 (diciembre de 1935), p. 26.

[60] *Ibidem,* p. 27.

[61] *Ibidem,* p. 32.

[62] *Idem.*

[63] Episcopado mexicano, "Carta pastoral colectiva", publicada en *Christus,* año 1, núm. 3 (febrero de 1936)*,* p. 102.

[64] *Idem.*

[65] Luis González, *Los artífices del cardenismo,* p. 90.

[66] Mariano Alcocer, "El laicismo", *Cultura Cristiana,* Serie II, núm. 27 (2 de julio de 1933), p. 4.

[67] Mariano Alcocer, "La propaganda laica", *Cultura Cristiana,* Serie II, núm. 29 (16 de julio de 1933), p. 4.

[68] Mariano Alcocer, "Los agentes de la educación", *Cultura Cristiana,* Serie II, núm. 19 (7 de mayo de 1933), p. 4.

[69] Émile Poulat, *Le catholicisme sous observation,* entrevistas con Guy Lafon (París: Éditions du Centurion, 1983), p. 100.

[70] Mariano Alcocer, "Los agentes de la educación", *Cultura Cristiana,* Serie II, núm. 19 (7 de mayo de 1933), p. 4.

[71] Victoria Lerner, *op. cit.*, p. 36.

[72] *ONIR*, año IV, núm. 6 (22 de marzo de 1936), p. 1.

[73] *Cultura Cristiana*, año II, núm. 12 (25 de marzo de 1934), p. 4.

[74] Mariano Alcocer, "La acción del Estado frente a las cuestiones económicas", *Cultura Cristiana,* año II, núm. 18 (6 de mayo de 1934), p. 4.

[75] Mariano Alcocer, "Un documento importantísimo…", *Cultura Cristiana,* año II, núm. 19 (13 de mayo de 1934), p. 4.

[76] Gabriel Méndez Plancarte; "El derecho de los trabajadores", *Cultura Cristiana,* año II, núm. 16 (22 de abril de 1934), p. 1.

[77] Mariano Alcocer, "El salario", *Cultura Cristiana,* año II, núm. 29 (22 de julio de 1934), p. 4.

[78] Mariano Alcocer, "El salario II", *Cultura Cristiana,* año II, núm. 30 (29 de julio de 1934), p. 4.

[79] Mariano Alcocer, "El Estado y la propiedad", *Cultura Cristiana,* año II, núm. 22 (3 de junio de 1934), p. 4.

[80] Gabriel Méndez Plancarte; "No hurtarás", *Cultura Cristiana,* año II, núm. 44 (4 de noviembre de 1934), p. 1.

[81] Gabriel Méndez Plancarte, "¿Qué es el socialismo?", *Cultura Cristiana,* año II, núm. 46 (18 de noviembre de 1934), p. 3.

[82] Alfonso Junco, "El problema social", *Christus,* año I, núm. 4 (marzo de 1936), p. 239.

[83] Episcopado mexicano, "Declaraciones del Comité Ejecutivo Episcopal", publicadas en *Christus,* año 2, núm. 14 (enero de 1937), p. 3, pero fechada en julio de 1936.

[84] Episcopado mexicano, "Instrucción pastoral del V. Episcopado nacional dirigida a obreros y campesinos de toda la República", publicada en *Christus,* año 1, núm. 8 (julio de 1936), p. 616.

[85] Pío XI, "Carta Encíclica sobre el comunismo ateo", publicada en *Christus,* año 2, núm. 18 (mayo de 1937), p. 401.

[86] *Ibidem,* p. 406.

[87] Ver nota 25.

[88] Mariano Alcocer, "Una pregunta que se impone", *Cultura Cristiana,* año II, núm. 51 (23 de diciembre de 1934), p. 4.

[89] Mariano Alcocer, "Un documento importantísimo…", *Cultura Cristiana,* año II, núm. 19 (13 de mayo de 1934), p. 4.

[90] Mariano Alcocer, “Separación progresiva de la Sociedad Religiosa y del Estado”, *Cultura Cristiana,* Serie II, núm. 26 (25 de junio de 1933), p. 4.

[91] Ver por ejemplo A. Ottaviani, “La Acción Católica en el Derecho Público”, *Christus,* año 3, núm. 31 (julio de 1938), p. 585.

[92] Gabriel Méndez Plancarte, “Nuestros deberes cívicos”, *Cultura Cristiana,* año II, núm. 21 (27 de mayo de 1934), p. 1.

[93] ONIR, “Para reparar el desorden”, *ONIR,* año IV, núm. 6 (22 de marzo de 1936), p. 1.

[94] Mariano Alcocer, “El Estado”, *Cultura Cristiana,* Serie II, núm. 24 (11 de junio de 1933), p. 4.

[95] Delegación Apostólica, “Mensaje a la acción cívica nacional”, publicado en *Christus,* año 1, núm. 11 (octubre de 1936), p. 891.

[96] Gabriel Méndez Plancarte, “Libertad y autoridad”, *Cultura Cristiana,* año II, núm. 18 (6 de mayo de 1934), p. 1.

[97] Gabriel Méndez Plancarte, “Socialismo y comunismo”, *Cultura Cristiana,* año II, núm. 47 (25 de noviembre de 1934), p. 4.

[98] Pío XI, “Carta apostólica sobre la situación religiosa en México”, publicada en *Christus,* año 2, núm. 18 (mayo de 1937), p. 396.

[99] Anastasio Hurtado y Robles [obispo de Tepic], “Instrucción y protesta del obispo de Tepic, con motivo de la expedición y promulgación del decreto núm. 1515 que limita el número de sacerdotes en el estado de Nayarit”, publicado en *Christus,* año 1, núm. 11 (octubre de 1936), p. 898.

[100] Ver por ejemplo *ONIR,* año IV, núms. 8 y 10 (9 de abril y 17 de mayo de 1936), p. 1.

[101] Comité Ejecutivo Episcopal, “Consultas”, *Christus,* año 1, núm. 4 (marzo de 1936), p. 289.

[102] Delegación Apostólica, “Declaraciones del Excmo. Sr. Delegado”, publicado en *Christus,* año 1, núm. 7 (junio de 1936), p. 506. Ver nota 47.

[103] Ver el editorial de *Christus,* año 2, núm. 20 (julio de 1937), p. 579, y la sección “Documentación civil”, en *Christus,* año 3, núm. 25 (diciembre de 1937), p. 1073.

[104] Información tomada del artículo de *Hoy,* reproducido en el editorial de *Christus,* año 3, núm. 30 (mayo de 1938), p. 383.

[105] Episcopado mexicano, “Los católicos mexicanos y la deuda petrolera”, publicado en *Christus,* año 3, núm. 31 (junio de 1938), p. 485.

[106] *Memorias del señor cardenal Miguel Darío Miranda. Arzobispo Primado de México,* vol. 1 (México, D. F.: Editorial Progreso, 1987), p. 252.

[107] Véase Luis González, *Los días del presidente Cárdenas,* p. 312.

[108] Sobre el “intransigentismo”, ver los escritos de Émile Poulat, particularmente, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (París: Casterman, 1962); *Intégrisme et catholicisme intégral* (París: Casterman, 1969), y *Église contre bourgeoisie* (París: Casterman, 1977).

[109] “Carta del ministro de la embajada francesa en México, M. Henri Goiran, al ministro de Relaciones Exteriores de Francia”, el 28 de abril de 1937, AMREF, serie citada. De manera sintomática esta carta cierra el expediente “Asuntos religiosos 1918-1940”, lo que significa que no hubo durante los años siguientes mayores incidentes relativos al tema.

[110] Datos tomados de *Christus,* año 1, pp. 194, 505; año 2, pp. 386, 865, y año 3, p. 4.

[1] El esfuerzo más representativo es el de la *Historia de la Revolución Mexicana* (México, D. F.: El Colegio de México, 1978-1984); analiza el periodo 1910-1960 en 23 volúmenes, bajo la coordinación de Luis González.

[2] Un ejemplo de investigación colectiva reciente sobre la Iglesia en México es la *Historia general de la Iglesia en América Latina* (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984), cuyo tomo V trata sobre México y en el cual se dedicaban sólo dos páginas (de 500), sin anotaciones, al periodo mencionado. Hay que mencionar también el capítulo 2 de la ya citada obra de Soledad Loaeza, *Clases medias y política en México.*

[3] Ver los clásicos Pablo González Casanova, *La democracia en México* (México, D. F.: Siglo XXI, 1965), y Leopoldo Solís, *La realidad económica mexicana. Retrovisión y perspectivas* (México, D. F.: Siglo XXI, 1970).

[4] Luis González, *Pueblo en vilo* (México, D. F.: El Colegio de México, 1972), p. 209, traducido al francés como *Les barriéres de la solitude,* Col. Terre humaine (París: Plon, 1977).

[5] *Ibidem,* p. 207.

[6] *Ibidem,* pp. 242 y 243.

[7] México, "Informe del presidente Lázaro Cárdenas al Congreso el 1º de septiembre de 1940", p. 131.

[8] Jaime Torres Bodet, "La campaña contra el analfabetismo", en Secretaría de Gobernación, *Seis años de actividad nacional* (México, D. F.: Talleres Gráficos de la Nación, 1946), p. 135.

[9] *L'Osservatore Romano,* por ejemplo, dedica una gran parte a la sección cinematográfica desde los años treinta y el papa comienza a emitir radiomensajes. Sin embargo, esto no se traducía automáticamente (mucho menos en México) en una utilización confiada de los medios audiovisuales.

[10] Javier Rodríguez, "La obra nacional de la buena prensa"', editorial de *Christus,* año 7, núm. 8 (mayo de 1942), p. 388.

[11] En la revista *Saber,* tomo I, núm. 26 (7 de julio de 1935), p. 1, cuyo título disimulaba el de *Cultura Cristiana,* se anuncia con júbilo la derogación del decreto.

[12] Javier Rodríguez, art. cit., p. 388.

[13] *Ibidem,* p. 391.

[14] Jesús Gutiérrez Casillas, *Jesuitas en México en el Siglo XX* (México, D. F.: Editorial Porrúa, 1981), p. 246.

[15] ONIR, "Lo que ha editado la Comisión Central de Instrucción Religiosa", *ONIR*, tomo X, núm. 8 (16 de marzo de 1941), p. 8.

[16] *Ibidem,* p. 1.

[17] ONIR, "Circulación de *ONIR* y *Cultura Cristiana", ONIR*, tomo XI, núm. 15 (5 de julio de 1942), pp. 1 y 8.

[18] ONIR, "La ONIR en la VIII Asamblea Nacional", *ONIR,* tomo XV, núm. 18 (15 de agosto de 1946), p. 8.

[19] ONIR, "La catequesis en la ACM", *ONIR,* tomo XV, núm. 22 (15 de octubre de 1946), p. 3.

[20] Luis Medina, "Del cardenismo al avilacamachismo", en *Historia de la Revolución Mexicana,* vol. 18 (México, D. F.: El Colegio de México, 1978), p. 20.

[21] Luis Javier Garrido, *El partido de la revolución institucionalizada. La formación del nuevo Estado en México* (1928-1945), 2a. ed. (México, D. F.: Siglo XXI, 1984), p. 263.

[22] Victoria Lerner, "La educación socialista", en *Historia de la Revolución Mexicana,* vol. 17 (México, D. F.: El Colegio de México, 1979), p. 181.

[23] Episcopado mexicano, "Instrucción del episcopado relativa a la reglamentación del artículo 3º", publicada en *Cultura Cristiana,* año IX, núm. 7 (18 de febrero de 1940), p. 3.

[24] Luis Javier Garrido, *op. cit.,* p. 282.

[25] *Ibidem,* p. 285.

[26] Ver Victoria Lerner, *op. cit.,* p. 187.

[27] Episcopado mexicano, "Instrucción del episcopado relativa a la reglamentación del artículo 3º", p. 3.

[28] Eugenio Pacelli, "Instrucción sobre la educación socialista", publicada con el título de "La voz de Roma", en *Cultura Cristiana,* año IX, núm. 8 (25 de febrero de 1940), p. 4.

[29] *Ibidem,* p. 3.

[30] *Ibidem,* p. 4.

[31] *Idem.*

[32] *Ibidem,* p. 3.

[33] Episcopado mexicano, "Instrucción del episcopado relativa a la reglamentación del artículo 3º", p. 4.

[34] Véase, por ejemplo, *Excélsior,* 14 de enero de 1940, y *Novedades,* 25 de junio de 1940.

[35] Episcopado mexicano, "Instrucción del episcopado relativa a la reglamentación del artículo 3º", p. 3.

[36] Luis Medina, *op. cit.,* pp. 348-351.

[37] *Idem.* Ver también Soledad Loaeza, *Clases medias* y *política en México,* pp. 112-118.

[38] *Excélsior,* 17 de abril de 1939, en Luis Medina, *op. cit.,* p. 87.

[39] Luis Medina, *op. cit.,* pp. 89-93, y Luis Javier Garrido, *op. cit.,* p. 282.

[40] Luis Javier Garrido, *op. cit.,* p. 285, y Luis Medina, *op. cit.,* p. 96.

[41] Luis Javier Garrido, *op. cit.,* p. 289.

[42] *Excélsior,* 15 de enero de 1940.

[43] *Novedades,* 1° de julio de 1940.

[44] Revista *Hoy,* 21 de septiembre de 1940, pp. 8 y 9.

[45] *Idem.*

[46] *Ibidem,* p. 9.

[47] *Idem.*

[48] Véanse por ejemplo los volúmenes de *Cultura Cristiana,* IV, V, VII, IX y X.

[49] "Qué cosa es el marxismo", *Cultura Cristiana,* año IV, núm. 36 (7 de septiembre de 1936), p. 4.

[50] A. M., "Formación cívico-social", *Cultura Cristiana,* año V, núm. 22 (30 de mayo de 1937), p. 4.

[51] "Qué cosa es el marxismo", *Cultura Cristiana,* año IV, núm. 20 (18 de mayo de 1937), p. 4.

[52] A. M., "Formación cívico-social", *Cultura Cristiana,* año V, núm. 5 (31 de enero de 1937), p. 4.

[53] En 1937 se hacían afirmaciones de este tipo: "En Rusia, y así pasará en México, no hay libertad de expresión, ni de asociación, ni de voto, ni de algo que se le parezca, porque el socialismo ha sepultado todas las libertades", *Cultura Cristiana,* año V, núm. 1 (13 de enero de 1937), p. 4.

[54] Rodrigo Martínez, "Charlas populares de actualidad", *Cultura Cristiana,* año VII, núm. 26 (24 de junio de 1938), p. 4.

[55] "Mejor perro y reteperro, que comunista", ponía en boca de un obrero el supuesto cronista Rodrigo Martínez, "Charlas populares de actualidad", *Cultura Cristiana,* año VII, núm. 30 (22 de julio de 1938), p. 4.

[56] “Catecismo social de la Iglesia”, *Cultura Cristiana,* año IV, núm. 6 (7 de febrero de 1936), p. 4.

[57] Rodrigo Martínez, “Charlas populares de actualidad”, *Cultura Cristiana,* año VII, núm. 21 (22 de mayo de 1938), p. 4.

[58] Sobre la participación de México en la Segunda Guerra, ver el libro de Blanca Torres, *México en la II Guerra Mundial,* en *Historia de la Revolución Mexicana,* vol. 19 (México, D. F.: El Colegio de México, 1979).

[59] Convención Iberoamericana de Estudiantes Católicos, “Convocatoria y conclusiones”, aparece como apéndice de Luis Calderón Vega, *Cuba 88. Memorias de la UNEC* (México, D. F.: Talleres Linotipográficos La Esfera, 1959), pp. 5 y 11 del apéndice.

[60] *Ibidem,* p. 23.

[61] *Ibidem,* p. 64.

[62] *Ibidem,* p. 65.

[63] Blanca Torres, *op. cit.,* p. 101.

[64] Quizá el ejemplo más notable de esa tradición en los años treinta era el pensamiento de José Vasconcelos; ver por ejemplo su *Breve historia de México.*

[65] Gabriela Videla, *Sergio Méndez Arceo: un señor obispo* (Cuernavaca: Correo del Sur, 1982), p. 44.

[66] *El Sinarquista* (mayo de 1941), citado en Hugh G. Campbell, *La derecha radical en México,* Col. Sep-Setentas, p. 104.

[67] *Idem.*

[68] Donald J. Mabry, *Mexico's Accion Nacional. A Catholic Alternative to Revolution* (1939-1972). Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1973, p. 39, y H. G. Campbell, *op. cit.,* p. 105.

[69] Blanca Torres, *op. cit.,* p. 87.

[70] *Ibidem,* p. 104.

[71] A. M., “Formación cívico-social; patria y patriotismo”, en *Cultura Cristiana,* año V, núm. 46 (14 de noviembre de 1937), p. 4.

[72] Citado por H. G. Campbell, *op. cit.,* p. 167.

[73] Ver el artículo editorial de J. Cornaglia Rovey (S. J.), “El año Santo Guadalupano”, *Christus,* Año IV, núm. 39 (febrero de 1939), p. 97.

[74] Es significativa en ese sentido una portada del semanario católico popular *Unión,* año IV, núm. 169, del 7 de abril de 1940, donde se muestra al pueblo católico de Roma aclamando al Duce.

[75] Ver por ejemplo, en *Cultura Cristiana,* “Formación cívico-social. El Estado totalitario”, año V, núm. 42 (17 de octubre de 1937), p. 4, y Rodrigo Martínez, “Despotismo-totalitarismo”, tomo X, núm. 36 (4 de agosto de 1941), p. 4. También el relato sobre las condiciones de vida en Dachau, de Robert Gerhard Newmann, “Los campos nazis de concentración por dentro”, *Unión,* año III, núm. 153 (17 de diciembre de 1939) pp. 17-19.

[76] Lector (?), “La Iglesia católica y el racismo alemán: observaciones a un libro”, *Christus,* año V, núm. 51 (febrero de 1940), p. 88.

[77] *Ibidem,* p. 94.

[78] *Ibidem,* p. 89.

[79] “Catecismo social de la Iglesia”, en *Cultura Cristiana,* año IV, núm. 10 (7 de agosto de 1936), p. 4.

[80] Rodrigo Martínez, “Cómo fueron los trabajadores a caer en el comunismo”, *Cultura Cristiana,* tomo X, núm. 10 (2 de febrero de 1941), p. 4. Ver también el semanario *Unión,* “El comunismo es obra del judío internacional”, año III, núm. 133 (30 de julio de 1939), pp. 17-19.

[81] La expresión “neutralidad simulada” y las circunstancias en las cuales México entró a la guerra se describen en Blanca Torres, *op. cit.*

[82] Blanca Torres, *op. cit.,* p. 87.

[83] *Idem.*

[84] *Ibidem,* p. 73.

[85] Manuel Ávila Camacho, “Arreglo con las compañías petroleras norteamericanas”, en *Los presidentes de México ante la nación,* 1821-1966, p. 804.

[86] Manuel Ávila Camacho, “Mensaje ante el Congreso de la Unión en el que informa de un estado de guerra entre México y las potencias del Eje Berlín-Roma-Tokyo”, *op. cit.,* p. 804.

[87] Blanca Torres, *op. cit.,* p. 87.

[88] Ver por ejemplo la “Carta Pastoral del Excmo. Sr. Obispo de Cincinnati”, reproducida en *Christus,* año VII, núm. 75 (febrero de 1942), p. 117, y la “Carta Pastoral del Excmo. Sr. Obispo de Calahorra” publicada por la National Catholic Welfare Conference (Acción Católica de E. U.), “News Service”, de Washington, y reproducida en *Christus,* año VII, núm. 80 (julio de 1942), p. 609.

[89] Episcopado mexicano, “Declaraciones del Excmo. Sr. Arzobispo de México”, reproducidas en *Christus,* año VII, núm. 77 (abril de 1942), p. 301.

[90] Episcopado mexicano, “Declaraciones del Excmo. Sr. Arzobispo de México”, hechas el 30 de mayo de 1942 y reproducidas en *Christus,* año VII, núm. 80 (julio de 1942), p. 607.

[91] Al respecto, ver el análisis que hace Donald Mabry, *op. cit.,* p. 99.

[92] Un ligero análisis de los *curricula* en el anexo del libro de Jesús Gutiérrez, *Jesuitas en México durante el siglo XX,* muestra la enorme influencia europea sobre los sacerdotes ilustrados mexicanos.

[93] Las referencias fueron tomadas de las revistas *Saber,* tomo I, núms. 31, 32, 33, 34, 42 y 49, y *Cultura Cristiana,* tomo IV, núms. 1, 2, 5, 21 y 31; tomo V, núms. 8 y 9; tomo VII, núms, 11, 27, 29, 35 y 42; tomo VIII, núms. 2 y 33, y tomo IX, núm. 11.

[94] Véase la referencia por ejemplo en la revista *Cultura Cristiana,* año IV, núm. 3 (19 de enero de 1936) y núm. 5 (1º de febrero de 1939), p. 4.

[95] Referencia en *Cultura Cristiana*, año VIII, núm. 2 (8 de enero de 1939), p. 4.

[96] Luis Calderón Vega, *op. cit.,* p. 39.

[97] Ver nota 21 de la introducción.

[98] Luis Calderón Vega, *Cuba 88.*

[99] *Ibidem,* p. 93.

[100] *Ibidem,* p. 96.

[101] *Ibidem,* p. 62.

[102] Las luchas universitarias de los años treinta hicieron en efecto que la legislación socialista no fuese extendida a la educación superior. Al respecto, léase el libro de Victoria Lerner, *La educación socialista.*

[103] Luis Calderón Vega, p. 72.

[104] ONIR, “Así nació la Acción Católica Mexicana”, *ONIR,* núm. especial de los 50 años de la Acción Católica (1979), p. 3.

[105] En el SSM se llegó a discutir la conveniencia de apoyar la solicitud de los católicos de pertenecer a partidos como el Social-Demócrata y movimientos como el sinarquista o el Frente Democrático. *Actas* (7 de noviembre de 1938).

[106] Luis Calderón Vega, *op. cit.,* p. 137.

[107] *Ibidem,* pp. 172-174.

[108] *Ibidem,* p. 29.

[109] Rodrigo Martínez, "Escuela católica para toda la juventud católica", *Cultura Cristiana,* tomo X, núm. 5 (21 de diciembre de 1940), p. 4.

[110] Episcopado mexicano, "Declaraciones del Excmo. Sr. Arzobispo de México", publicada por *Novedades* el 4 de diciembre de 1940 y reproducida en *Christus,* año VII, núm. 77 (abril de 1942), p. 301.

[111] Episcopado mexicano, "Declaraciones del Excmo. Sr. Arzobispo de México", reproducidas en *Christus,* año VII, núm. 77 (abril de 1942), p. 301.

[112] Cultura Cristiana, "El civismo y la política", *Cultura Cristiana,* año IX, núm. 32 (11 de agosto de 1940), p. 1.

[113] *Ibidem,* p. 4.

[114] ONIR, "Vuelve a hablar S. S. Pío XII", *ONIR,* tomo XV, núm. 13 (1º de junio de 1946), p. 8.

[115] *L'Osservatore Romano,* 11 de abril de 1938.

[116] Ver nota 106.

[117] H. G. Campbell, *La derecha radical en México,* Col. Sep-Setentas, pp. 192 y 193.

[118] Jean Meyer, *El sinarquismo, ¿un fascismo mexicano?* (México, D. F.: Editorial Joaquín Mortiz, 1977), pp. 192 y 193.

[119] *Ibidem,* p. 73, y H. G. Campbell, *op. cit.,* p. 112.

[120] Ver en el anexo III del libro de Jean Meyer la carta aclaratoria de Salvador Abascal.

[121] Al respecto, ver los libros de Jean Meyer, H. G. Campbell y Luis Calderón Vega ya citados. M. Gill, *Sinarquismo: su origen, su esencia, su misión,* 3a. ed. (México, D. F.: 1962), pp. 210 y 391, y revista *Tiempo,* 19 de noviembre de 1943, p. 11, citados por H. G. Campbell, p. 95.

[122] Ver el capítulo VI de Donald Mabry.

[123] Donald Mabry, pp. 50 y 51, y entrevista con el licenciado Abel Vicencio Tovar, en diciembre de 1984.

[124] Entrevista con Abel Vicencio Tovar, ex presidente del PAN.

[125] Ver nota 45.

[126] *Novedades,* 4 de diciembre de 1940. Declaraciones reproducidas en *Christus,* año VI, núm. 62 (enero de 1941), p. 19.

[127] *Idem.*

[128] *Idem.*

[129] *Idem.*

[130] Manuel Ávila Camacho, "El Gral. M. A. C. al abrir el Congreso sus sesiones ordinarias el 1º de septiembre de 1941", en *Los presidentes de México ante la nación, 1821-1966,* IV, *Informes,* p. 181.

[131] Sobre los conflictos dentro del régimen, consultar el libro de Luis Medina, p. 360.

[132] ONIR, "Un peligro", *ONIR,* tomo X, núm. 6 (16 de febrero de 1941), p. 1.

[133] *Idem.*

[134] *Ibidem,* p. 5.

[135] Manuel Ávila Camacho, "El Gral. M. A. C. al abrir el Congreso sus sesiones ordinarias el 1º de septiembre de 1941", en *Los presidentes de México ante la nación. 1821-1966,* IV, *Informes,* p. 181.

[136] *Novedades,* 30 de diciembre de 1941.

[137] ONIR, "Peligro", *ONIR,* tomo XI, núm. 7 (1º de marzo de 1942), p. 1.

[138] El proyecto de reforma del artículo 3º fue enviado a la Cámara por el presidente Ávila Camacho el 14 de diciembre. Ver *Novedades,* 15 de diciembre de 1945. Ver también Luis J. de la Peña, *La legislación mexicana en relación con la Iglesia,* 3, Cuadernos, Colección Canónica de la Universidad de Navarra (Pamplona: Ediciones Rialp, 1965), p. 89.

[139] Al respecto, ver el último capítulo del libro de Luis Medina.

[140] Eduardo Iglesias (S. J.), "El peligro del comunismo", editorial de *Christus,* año 9, núm. 106 *(*1º de septiembre de 1944), p. 711.

[141] *Excélsior,* 18 de diciembre de 1945.

[142] Compárense las dos legislaciones mencionadas. Ambas fueron reproducidas en la revista *Christus,* en los tomos I, núm. 9 (agosto de 1936), p. 712, y VI, núm. 64 (marzo de 1941), p. 182.

[143] Editorial de *Excélsior,* comentado por *Christus,* año VIII, núm. 87 (febrero de 1943), p. 216.

[144] *Idem.*

[145] Episcopado mexicano, "Carta pastoral colectiva que el Episcopado mexicano dirige a los muy ilustres cabildos, al vble. clero secular y regular y a todos los fieles, con motivo del cincuentenario de la encíclica 'Rerum novarum' de S. S. León XIII", reproducida en *Christus,* tomo VI, núm. 68 (julio de 1941), pp. 549-564.

[146] *Idem.*

[147] Datos obtenidos a partir de Ignacio Dávila Garibi, "El Episcopado mexicano en la actualidad", *Christus,* año IX, núm. 109 (diciembre de 1944), pp. 1005-1012.

[148] Datos obtenidos de la revista *Christus,* durante estos años.

[149] Jean Meyer, *El sinarquismo, ¿un fascismo mexicano?,* p. 54.

[150] Luis Medina, *op. cit*., p. 180.

[151] *Excélsior,* 21 y 22 de febrero de 1942; *Novedades,* 1º y 23 de marzo de 1942. También la respuesta del ex obispo de Huejutla, J. de J. Manríquez, en *Christus,* año VII, núm. 81 (agosto de 1942), p. 785, y las declaraciones del arzobispo de Guadalajara en la misma revista, año VII, núm. 77 (abril de 1942), p. 301.

[152] Ver las declaraciones del arzobispo publicadas en *Hoy* el 7 de agosto de 1943, pp. 22 y 23, reproducidas en *Christus,* año VIII, núm. 94 (septiembre de 1943), p. 859.

[153] Ver en *Novedades,* noviembre y diciembre de 1943, diversas noticias sobre declaraciones eclesiales y manifestaciones de culto.

[154] Secretaría de Gobernación, "Circular sobre actos de culto externo", 10 de noviembre de 1943, reproducida en *Christus,* año IX, núm. 98 (enero de 1944), p. 35.

[155] *Idem.*

[156] Procuraduría General de la República, "Circular dirigida a los agentes del Ministerio Público Federal", fechada el 11 de noviembre de 1943, reproducida en *Christus,* año IX, núm. 98 (enero de 1944), p. 36.

[157] *Ibidem,* p. 38.

[158] *Idem.*

[159] Secretaría de la Defensa Nacional, "Decreto de reforma del artículo 31 del Reglamento General de Deberes Militares", reproducido parcialmente en *Christus,* año IX, núm. 98 (enero de 1944), p. 39.

[160] Carlos Alvear Acevedo, "La Iglesia de México en el periodo 1900-1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* V, *México* (México, D. F.: Ed. Paulinas, 1984), p. 341.

[161] Eduardo Iglesias (S. J.), "El peligro del comunismo", editorial de *Christus,* año 9, núm. 106 (septiembre de 1944), p. 722.

[162] *Idem.*

[163] *Idem.*

[164] *Ibidem,* p. 725.

[165] ONIR, "La Iglesia forjadora de la nacionalidad mexicana", *ONIR,* tomo XV, núm. 22 (15 de octubre de 1946), p. 6.

[166] Rodrigo Martínez, "Hay que sostener la idea de patria", *Cultura Cristiana,* tomo X, núm. 16 (17 de marzo de 1941), p. 4.

[167] Rodrigo Martínez, "Patria y comunismo", *Cultura Cristiana,* tomo X, núm. 15 (10 de marzo de 1941), p. 4.

[168] Al respecto, ver Blanca Torres, *op. cit.*

[169] H. G. Campbell, *op. cit.,* p. 148.

[170] ONIR, "Testimonio irrecusable y mandato ineludible", *ONIR,* tomo X, núm. 24 (16 de noviembre de 1941), p. 1, reproducida también en *Cultura Cristiana,* tomo X, núm. 47, p. 4.

[171] H. G. Campbell, *op. cit.,* p. 148.

[172] ONIR, "Hay que atajar el mal", *ONIR,* tomo X, núm. 16 (20 de julio de 1941), p. 1.

[173] ONIR, "¿Hay protestantes de buena fe?", *ONIR,* núm. 21 (5 de octubre de 1941).

[174] ONIR, "El curso que hoy empezamos", *ONIR,* tomo IX, núm. 1 (1º de diciembre de 1941), p. 1.

[175] *Idem.*

[176] Ver por ejemplo la advertencia que aparece en *ONIR,* "El resultado de la propaganda protestante en México", *ONIR,* tomo XI, núm. 20 (20 de septiembre de 1942), p. 1.

[177] Arzobispado de México, "Carta pastoral del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo de México sobre la cruzada en defensa de nuestra fe", *Christus,* año X, núm. 110 (enero de 1945), p. 10. Ver también *Novedades,* 14 de noviembre de 1944, y *El Universal,* 15 de noviembre de 1944.

[178] *El Universal,* 15 de noviembre de 1944, reproducidas en *Christus,* año X, núm. 110 (enero de 1945), p. 10.

[179] *Novedades,* 29 de noviembre de 1944, reproducidas en *Christus,* año X, núm. 110 (enero de 1945), p. 16. Ver también las declaraciones conciliatorias del arzobispo en *Novedades,* 28 de diciembre de 1944.

[180] Al respecto, consultar la tesis de Mary A. Cassareto, "El movimiento protestante en México, 1940-1955". Tesis para obtener el título de maestría en ciencias sociales, México, D. F.: UNAM, 1956.

[181] Blanca Torres, "Hacia la utopía industrial", en *Historia de la Revolución Mexicana,* vol. 21 (México, D. F.: El Colegio de México, 1984), p. 261.

[182] Blanca Torres, "Hacia la utopía industrial", p. 28.

[183] Miguel Alemán, "Discurso del Lic. Miguel Alemán Valdés al protestar como presidente de la República ante el Congreso de la Unión, el 1º de diciembre de 1946", *Los presidentes de México ante la nación,* IV, *Informes de 1934 a 1966*, p. 355.

[184] Estos objetivos son señalados por Luis Medina, "Civilismo y modernización del autoritarismo", en *Historia de la Revolución Mexicana,* vol. 20 (México, D. F.: El Colegio de México, 1979), p. 94.

[185] Roger Aubert (*et al.*), *Nouvelle histoire de l'Église,* t. 5: *L'Église dans le monde moderne (1848 à nous jours),* París, Éditions du Seuil, 1975, p. 613. Sobre las primeras repercusiones de este decreto en México, ver *Novedades,* 15 de julio y 1º de agosto de 1949.

[186] Ver por ejemplo la lista de asociaciones comunistas en México, aparecida en *Christus,* año XIV, núm. 67 (octubre de 1949), p. 892.

[187] Ver por ejemplo la carta pastoral del obispo de Cuernavaca del 8 de julio de 1950, reproducida en *Christus,* año XV, núm. 178 (septiembre de 1950), pp. 703-714.

[188] Discurso del presidente del PRI, Rodolfo Sánchez Taboada, citado por Luis Medina en *Civilismo* y *modernización del autoritarismo,* p. 178.

[189] Episcopado mexicano, "Exhortación del episcopado nacional al clero y a los católicos para aliviar la situación de los campesinos mexicanos", del 28 de marzo de 1948, reproducida en *Christus,* año XIII, núm. 150 (mayo de 1948), pp. 385-389.

[190] *Ibidem,* p. 386.

[191] *Ibidem,* p. 388.

[192] Ignacio J. Dávila Garibi, "Biografía del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. Guillermo Piani S. S"', en *Christus,* año XIV, núm. 159 (febrero de 1949), pp. 131-134.

[193] *Novedades,* 3 de noviembre de 1949. Partes del discurso fueron retomadas por la Oficina de Prensa de la Presidencia de la República, *Miguel Alemán. Biografía de su obra* (México, D. F.: Talleres Gráficos de la Nación, 1952), p. 31.

[194] Secretaría de Gobernación, "Cancelación del registro legal al partido Fuerza Popular", en *Los presidentes de México ante la nación. Manifiestos* y *documentos de 1810 a 1966*, vol. V (México, D. F.: Imprenta de la Cámara de Diputados, 1966), p. 851

[195] José A. Romero, "Editorial: un tercero en concordia", artículo publicado en *Mañana* el 10 de junio de 1950, reproducido en *Christus,* año 15, núm. 176 (1° de julio de 1950), p. 527.

[196] Ver por ejemplo las declaraciones del arzobispo en *Novedades,* 12 de diciembre de 1949.

[197] José A. Romero, *op. cit.,* p. 528.

[198] *Ibidem,* p. 529.

[199] *Ibidem,* p. 530.

[1] Véanse por ejemplo los libros de Frederick C. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1971), y Lloyd J. Mecham. *Church and State in Latin America. A History of Politic-Ecclesiastical Relations* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1971).

[2] Olga Pellicer de Brody y José Luis Reyna, "El afianzamiento de la estabilidad política", en *Historia de la Revolución Mexicana,* vol. 22 (México, D. F.: El Colegio de México, 1978), p. 17.

[3] Ver fotografías publicadas en *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 445 (10 de noviembre de 1950), p. 10.

[4] Durante ese tiempo se hicieron comunes las denuncias en la prensa de las transgresiones a las leyes de culto. Ver por ejemplo *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 447 (24 de noviembre de 1950), p. 11, y vol. XIX, núm. 444 (3 de noviembre de 1959), p. 11

[5] *Tiempo,* vol. XVII, núm. 444 (3 de noviembre de 1959), p. 11.

[6] *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 444 (3 de noviembre de 1950), pp. 4 y 5.

[7] *El Nacional,* 11-12 de agosto de 1949, p. 1.

[8] *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 447 (24 de noviembre de 1950), p. 6.

[9] *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 447 (24 de noviembre de 1950), pp. 9 y 10.

[10] *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 444 (3 de noviembre de 1950), p. 6.

[11] *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 447 (24 de noviembre de 1950), p. 5.

[12] Martín Luis Guzmán, "Palabras al nuevo embajador", en *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 446 (17 de noviembre de 1950), p. 3.

[13] *Idem.*

[14] *Idem.*

[15] Thomas B. Davis, *Aspects of Freemasonry in Modern Mexico. An Example of Social Cleavage* (Nueva York: Vantage Press, 1976), p. 319.

[16] *Ibidem,* p. 336.

[17] *Ibidem,* p. 325.

[18] *Ibidem,* p. 338.

[19] Ramón Martínez Zaldúa, *La masonería en Hispanoamérica. Su influencia decisiva en la Revolución Mexicana* (México, D. F.: Costa Amic Editor, 1965), p. 75.

[20] Thomas B. Davis, *op. cit.,* p. 341.

[21] *Ibidem,* p. 355.

[22] Episcopado mexicano, "Carta pastoral colectiva del venerable Episcopado mexicano, en el 60º aniversario de la Encíclica 'Rerum novarum' ", publicada en *Christus,* año XVI, núm. 188 (julio de 1951), p. 632.

[23] *Ibidem,* p. 631.

[24] *Ibidem,* p. 626.

[25] *Ibidem,* p. 548.

[26] *Idem.*

[27] *Idem.*

[28] *Ibidem,* p. 549.

[29] *Ibidem,* p. 556.

[30] *Ibidem,* p. 548.

[31] *Ibidem,* p. 550.

[32]"Representantes de Cristo y Egregios Mexicanos", en *Cultura Cristiana,* tomo XXI, núm. 7 (13 de enero de 1952), p. 4.

[33] *Idem.*

[34] Ver, por ejemplo, "Lecturas, bailes, espectáculos y modas", *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 20 (12 de abril de 1953), pp. 1 y 4.

[35] *Tiempo,* vol. XX, núm. 498 (16 de noviembre de 1951), p. 3.

[36] Episcopado mexicano, "Carta pastoral colectiva del Episcopado mexicano sobre la moralidad", publicada en *Christus,* año XVIII, núms. 208 y 209 (marzo y abril de 1953), pp. 213-217 y 291-293.

[37] *Idem,* p. 215.

[38] *Ibidem.*

[39] *Tiempo,* vol. XIX, núm. 481 (31 de agosto de 1951), p. 9.

[40] *Tiempo,* vol. XXI, núm. 541 (24 de octubre de 1952), p. 14, muestra una foto en la que el gobernador del estado de Sinaloa, Enrique Pérez Arce, y el ex gobernador Manuel Páez acompañan al obispo Lino Aguirre a bordo de una fragata de la marina de guerra mexicana a la ceremonia de bendición de una flota camaronera.

[41] Pablo González Casanova, *La democracia en México* (México, D. F.: Ediciones ERA, 1965), p. 35.

[42] *Idem.*

[43] Un primer intento de aproximación al problema puede verse en Roberto Blancarte, "Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo", ponencia presentada en la Conferencia Regional "Religión y Desarrollo en América Latina", organizada por la International Society the Sodology of the Religion, del 10 al 14 de septiembre de 1990.

[44] Episcopado mexicano, "Campaña para la moralización del ambiente", en *Christus,* año XVI, núm. 189 (agosto de 1981), p. 633, y núm. 190 (septiembre de 1951), p. 711.

[45] *Idem.*

[46] Episcopado de Chihuahua, "Circular núm. 0-22", publicada en *Christus,* año XVII, núm. 194 (enero de 1952), p. 35.

[47] "Noticias católicas nacionales", *Christus,* año XVII, núm. 197 (abril de 1952), p. 359.

[48] Para este análisis se compararon la sección "Censura de espectáculos" de la Legión Mexicana de la Decencia, publicada semanalmente en *Cultura Cristiana,* vols. XXIV y XXV, con la clasificación de películas mexicanas de 1955 publicada en *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 724 (19 de marzo de 1956), p. 11.

[49] Ver la historia del SSM que se retranscribió en sus *Actas* del 30 de septiembre y 14 de octubre de 1939. También José Gutiérrez Casillas, *op. cit.,* p. 137.

[50] Jesús García, "La Iglesia mexicana desde 1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* México, vol. V (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984), p. 443.

[51] *Tiempo,* vol. XX, núm. 518 (4 de abril de 1952), p. 8.

[52] Ver, por ejemplo, "El momento actual en la evolución de México", en *Cultura Cristiana,* tomo XX, núm. 26 (27 de mayo de 1951), p. 1; "La responsabilidad de los dirigentes", en *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 25 (17 de mayo de 1953), p. 1, y "Esclavitud o liberación", en *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 26 (24 de mayo de 1953), p. 1.

[53] “El derecho de la propiedad”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 42 (13 de septiembre de 1953), p. 4.

[54] “Nuestra Décima Asamblea Nacional de Acción Católica”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 29 (14 de junio de 1953), p. 1.

[55] “Los salarios y los precios”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXI, núm. 41 (14 de septiembre de 1952), p. 1.

[56] “Dos graves conclusiones”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXI, núm. 9 (3 de febrero de 1952), pp. 1 y 4.

[57] “La Acción Católica y la cuestión social”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 30 (19 de junio de 1955), p. 1.

[58] “Esclavitud o liberación”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 26 (24 de mayo de 1953), p. 1.

[59] “El trabajo, fuente de prosperidad nacional”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXIII, núm. 45 (3 de octubre de 1954), pp. 1 y 4.

[60] “El trabajo y el malestar social”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 35 (26 de julio de 1953), p. 4.

[61] José Gutiérrez Casillas, *op. cit.,* p. 327.

[62] *Idem.*

[63] Manuel Ceballos Ramírez, “Rerum novarum en México; cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)”, *Revista Mexicana de Sociología,* año XLIX, vol. XLIX, núm. 3 (julio-septiembre de 1987), pp. 151-170.

[64] José Gutiérrez Casillas, *op. cit.,* p. 327.

[65] *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 456 (26 de enero de 1951), pp. 7 y 8.

[66] José Gutiérrez Casillas, *op. cit.,* p. 375.

[67] Ver, por ejemplo, “La organización profesional de los empleados”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 41 (6 de septiembre de 1953), p. 1.

[68] “Los sindicatos patronales confesionales”, *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 41 (4 de septiembre de 1955), p. 1.

[69] “El derecho de huelga, II”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 5 (26 de diciembre de 1954), p. 1.

[70] “Los sindicatos”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 50 (8 de noviembre de 1953), p. 4.

[71] “Los sindicatos neutros”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 44 (25 de septiembre de 1955), p. 1.

[72] Luis G. Hernández, “El sindicalismo cristiano”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 36 (31 de julio de 1955), p. 2.

[73] “Asociaciones católicas de trabajadores”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 45 (2 de octubre de 1955), p. 1, y Jesús García, *op. cit.,* p. 363.

[74] Fidel Peón, “Noticias católicas nacionales”, en *Christus,* año 248 (1º de julio de 1956), p. 614.

[75] *Idem.*

[76] “La verdad ante todo”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 10 (1º de febrero de 1953), p. 4.

[77] Por ejemplo, “Sed insaciable”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXI, núm. 39 (31 de agosto de 1952), p. 1, y “Las agrupaciones de trabajo”, en *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 35 (24 de julio de 1955), p. 1.

[78] Ver *Christus,* año 17, núm. 198 (mayo de 1952), pp. 422 y 423, y núm. 201 (agosto de 1952), pp. 679 y 680.

[79] *Tiempo,* vol. XIX, núm. 493 (12 de octubre de 1951), p. 3.

[80] En septiembre de 1952, por ejemplo, a escasos dos meses antes de terminar el periodo presidencial de Miguel Alemán, su hija contrajo matrimonio religioso y civil (en ese orden y en presencia del presidente) en la capilla privada del ex presidente Manuel Ávila Camacho, quien fungió como padrino. Ver *Tiempo,* vol. XXI,

núms. 543 y 544 (26 de septiembre y 3 de octubre de 1952). Habría que contrastar en ese sentido la actitud de Adolfo Ruiz Cortines, quien, en la boda de su hijastro, asistió primero a la ceremonia civil y después se retiró seguido de su gabinete, para dejar a la pareja dirigirse a celebrar la ceremonia religiosa. El presidente dejaba constancia de su deseo de no aparecer públicamente en ninguna ceremonia religiosa que lo involucrara en lo personal.

[81] Adolfo Ruiz Cortines, "Con la Revolución y por la patria", discurso pronunciado en el acto del 14 de octubre de 1951 en el Estadio Olímpico de la Ciudad de los Deportes, publicado en *Tiempo,* vol. XIX, núm. 494 (19 de octubre de 1951), p. 15.

[82] *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 458 (9 de febrero de 1951), p. 7.

[83] *Idem.* René Capistrán Garza había criticado las tesis sin conquistas al sostener que el cristianismo no había arrasado al Imperio romano, sino lo había absorbido.

[84] *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 467 (13 de abril de 1951), p. 4, y núm. 465 (30 de marzo de 1951), p. 7.

[85] *Tiempo,* vol. XVIII, núm. 467 (13 de abril de 1951), p. 4.

[86] *Novedades,* 1º de agosto de 1951, reproducida también en *Christus,* año 16, núm. 190 (septiembre de 1951), p. 710.

[87] *Tiempo,* vol. XIX, núm. 484 (10 de agosto de 1951), p. 13.

[88] Fidel Peón, "Noticias católicas nacionales", en *Christus,* año 17, núm. 197 (abril de 1952), p. 359.

[89] Ver, por ejemplo, los números de *Cultura Cristiana* 35 y 36 del volumen XX (29 de julio y 5 de agosto de 1951).

[90] *Tiempo,* vol. XXI, núms. 550 y 551 (14 de noviembre de 1952).

[91] Esta declaración es reproducida por F. H. Zárate en la sección "Noticias católicas nacionales", de *Christus,* año 17, núm. 205 (diciembre de 1952), p. 1030.

[92] *Idem.* Similares declaraciones fueron repetidas con motivo del discurso de toma de posesión presidencial de Ruiz Cortines. *Novedades,* 4 de diciembre de 1952.

[93] *Tiempo,* vol. XXII, núm. 563 (13 de febrero de 1953), p. 10.

[94] Dos reseñas muy completas del Congreso, con información similar a pesar del punto de vista diverso, se pueden encontrar en *Tiempo,* vol. XXII, núm. 561 (30 de enero de 1953), pp. 6 y 7, y *Christus,* año 18, núm. 208 (marzo de 1953), p. 261.

[95] *Idem.*

[96] *Idem.*

[97] *Idem.*

[98] Acción Católica, "Conclusiones aprobadas en la X Asamblea Nacional de los Asistentes Eclesiásticos de la ACM", publicadas en *Christus,* año 18, núm. 208 (marzo de 1953), p. 255.

[99] 99 Fidel Peón, "1er. Congreso Nacional de Cultura Católica", *Christus,* año 18, núm. 208 (marzo de 1953), p. 265.

[100] Acción Católica, "Conclusiones aprobadas en la X Asamblea Nacional de los Asistentes…", p. 259.

[101] Luis Cabrera Cruz (obispo de Papantla), "Conferencia dictada al la Asamblea Nacional de Asistentes Eclesiásticos", reproducida en la editorial de *Christus,* año 17, núm. 204 (noviembre de 1952), p. 886.

[102] ONIR, "Deberes de los fieles; deberes ciudadanos", *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 7 (11 de enero de 1953), p. 1.

[103] ONIR, "Superiores Eclesiásticos y civiles súbditos", *Cultura Cristiana,* tomo XXII, núm. 8 (18 de enero de 1958), p. 1.

[104] ONIR, "Deberes de los fieles; deberes ciudadanos", p. 4.

[105] ONIR, “Superiores eclesiásticos y civiles súbditos”, p. 4.

[106] ONIR, “Unión entre la Iglesia y el Estado, *Cultura Cristiana,* tomo XXV, núm. 44 (23 de septiembre de 1956), p. 1.

[107] ONIR, “La Iglesia y el Estado”, *Cultura Cristiana,* tomo XXIII, núm. 32 (4 de julio de 1954), p. 4, y “Unión entre la Iglesia y el Estado”, p. 2.

[108] Salvador Castro Pallares, “La Iglesia y el Estado”, *ONIR,* tomo XXIII, núm. 15 (1º de julio de 1952), p. 2.

[109] Juan Navarro R., “El Estado cristiano”, *Cultura Cristiana,* tomo XXVI, núm. 52 (24 de noviembre de 1952), p. 2.

[110] José González Torres, “Derecho de Dios a imponer al hombre la religión”, *Cultura Cristiana,* tomo XXV, núm. 37 (5 de agosto de 1956), p. 2.

[111] ONIR, “Trascendencia de la vida parroquial”, *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 35 (24 de julio de 1955), p. 1.

[112] José González Torres, “Derecho de Dios de imponer al hombre la religión”, p. 1.

[113] ONIR, “Derecho de la Iglesia a intervenir en cuanto se relacione con la salvación eterna”, *Cultura Cristiana,* tomo XXV, núm. 43 (16 de septiembre de 1956), p. 1.

[114] Al respecto, consultar *Cultura Cristiana,* tomo XXV, núms. 48, 49 y 50.

[115] *Tiempo,* vol. XXX, núm. 762 (10 de diciembre de 1956), p. 16.

[116] El salario mínimo urbano en 1956-1957 era de 7.25 pesos y el rural de 5.99 pesos. Nafinsa, “La economía mexicana en cifras” (México, D. F.). Se deduce entonces que la Iglesia pretendía taxar a los que ganaran aproximadamente entre 5 000 y 25 000 pesos anuales, es decir, a las clases medias del país.

[117] ONIR, “Derecho de la Iglesia a imponer tributos”, vol. XXV, núm. 49 (28 de octubre de 1956) p. 2.

[118] ONIR, “Influencias generales sobre la sociedad”, *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 42 (11 de septiembre de 1955), p. 1.

[119] ONIR, “La Acción Católica y la educación escolar”, *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 42 (11 de septiembre de 1955), p. 1.

[120] Al respecto, consultar *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núms. 3, 19, 27, 37, 42 y 45 (1955), tomo XXV, núms. 9, 10, 15, 29, 30, 32 y 42 (1956), y el artículo de Ángel M. Garibay, “Panorama de la Iglesia en México”, *Christus,* año 20, núm. 238 (1º de septiembre), pp. 399-705.

[121] ONIR, “Derecho de la asociación profesional a defender los intereses de sus miembros”, *Cultura Cristiana,* tomo XXV, núm. 30 (17 de junio de 1956), p. 1.

[122] ONIR, “Personalidad jurídica de la Iglesia católica”, *Cultura Cristiana,* tomo XXV, núm. 42 (9 de septiembre de 1956), p. 1.

[123] José González Torres, “Derecho de los súbditos a ser dirigidos y servidos por la autoridad”, *Cultura Cristiana,* tomo XXV, núm. 32 (1º de julio de 1956), p. 1.

[124] *Idem.*

[125] José González Torres, “El derecho de petición”, *Cultura Cristiana,* tomo XXV, núm. 23 (29 de abril de 1956), p. 1.

[126] *Idem.*

[127] *Tiempo,* vol. XXVIII, núm. 719 (13 de febrero de 1956), p. 11.

[128] *Tiempo,* vol. XXIX, núm. 736 (11 de julio de 1956), p. 11.

[129] Maurilio Montemayor, “El nuevo arzobispo primado de México”, *Christus,* año 21, núm. 249 (1º de agosto de 1956), pp. 649-664.

[130] *Ibidem,* p. 660.

[131] Mariano Palacios, "Acción Católica y acción litúrgica", *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 4 (19 de diciembre de 1954), p. 2.

[132] ONIR, "La Acción Católica y la cuestión política", *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 31 (26 de julio de 1955), p. 1.

[133] José González Torres, "Derecho del ciudadano a votar libremente", *Cultura Cristiana,* tomo XXV, núm. 22 (22 de abril de 1956), p. 1.

[134] ONIR, "Vote", tomo XXIV, núm. 10 (15 de abril de 1955), p. 1.

[135] *Idem.*

[136] *Ibidem,* p. 8.

[137] *Idem.*

[138] *Idem.*

[139] *Idem.*

[140] ONIR, "Poder directo e indirecto", tomo XXIV, núm. 29 (12 de junio de 1955), p. 2.

[141] *Idem.*

[142] ONIR, "Nobleza del voto", *ONIR,* tomo XXIV, núm. 11 (10 de mayo de 1955), p. 8.

[143] *Ibidem,* p. 1.

[144] *Ibidem,* p. 8.

[145] ONIR, "Y si voto ¿qué?", *ONIR,* tomo XXIV, núm. 14 (15 de julio de 1955).

[146] Donald Mabry, *Mexico's Accion Nacional. A Catholic Alternative to Revolution* (Syracuse: Syracuse University Press, 1973), cuadro 2, p. 69.

[147] Porcentaje hecho con los datos de *Tiempo,* vol. XXVII, núm. 689 (18 de julio de 1955), p. 5.

[148] Donald Mabry, cuadro 12, pp. 174 y 175.

[149] ONIR, "La Acción Católica y la vida cívica", *Cultura Cristiana,* tomo XXIV, núm. 44 (25 de septiembre de 1955), p. 1.

[150] *Tiempo,* vol. XXXIX, núm. 755 (22 de octubre de 1956), p. 3

[151] *Ibidem,* p. 4, y *Novedades,* 12 de octubre de 1956.

[152] *Ibidem,* p. 5.

[153] Dichas declaraciones fueron reproducidas por gran parte de la prensa, sobre todo las conclusiones. Ver por ejemplo *Novedades,* 18 de octubre de 1956. El texto completo puede encontrarse también bajo el título "Sobre los deberes cívicos de los católicos", en *Christus,* año 21, núm. 253 (1º de diciembre de 1956), p. 974.

[154] *Ibidem,* p. 976.

[155] *Ibidem,* p. 977.

[156] *Tiempo,* vol. XXIX, núm. 756 (29 de octubre de 1956), p. 3.

[157] *Idem.*

[158] *Ibidem,* p. 6.

[159] *Ibidem,* p. 7.

[160] *Ibidem,* p. 8.

[161] *Ibidem,* p. 7.

[162] *Idem.*

[163] Comité Episcopal [sin título], esta aclaración fue reproducida por la prensa (ver por ejemplo *Novedades,* 3 de noviembre de 1956) y por *Christus,* año 21, núm. 253 (1º de diciembre de 1956), p. 978.

[164] *Tiempo,* vol. XXX, núm. 758 (12 de noviembre de 1956), pp. 3-6.

[165] Era el caso de tres de los periódicos de mayor circulación en el país: *Excélsior, Novedades* y *El Universal.* Pablo González Casanova afirma que el tiraje de éstos era en 1964 de 139 000, 120 000 y 139 000, respectivamente; en *La Democracia en México,* 2a. ed. (México, D. F.: ERA, 1967), p. 236.

[166] *Tiempo,* vol. XXX, núm. 758 (12 de noviembre de 1956), p. 3.

[167] José González Torres, "Derecho de la Iglesia a intervenir en política", *Cultura Cristiana,* tomo XXV, núm. 53 (25 de noviembre de 1956), pp. 1 y 2, y ONIR, "Derecho de la Iglesia a intervenir en la política", *ONIR,* tomo XXV, núm. 24 (15 de noviembre de 1956), p. 4.

[168] Ver por ejemplo el artículo de Aquiles Elorduy, "Aparicionistas contra liberales", publicado en *Tiempo,* vol. XXX, núm. 763 (17 de diciembre de 1956), p. 12, y el discurso que el secretario de Educación pronunció en el centenario de la promulgación de la Constitución de 1857, reproducido en *Tiempo,* vol. XXX, núm. 771 (11 de febrero de 1957), p. 20.

[169] Pedro Velázquez H., *Iniciación a la vida política,* 3a. ed. (México, D. F.: Editorial Social Latinoamericana, 1963), p. 8. Ver también *Novedades,* 2 de marzo de 1957.

[170] Manuel Velázquez H., *Pedro Velázquez: apóstol de la justicia* (México, D. F.: SSM, 1978), p. 54.

[171] *Ibidem,* p. 55.

[172] Jesús Carcía, "La Iglesia mexicana desde 1962", *op. cit.,* p. 365.

[173] Manuel Velázquez, *op. cit.,* p. 55.

[174] En mayo de 1957, por ejemplo, los miembros de la Federación de Estudiantes de Guadalajara chocaron violentamente contra los de la Federación de Estudiantes de Jalisco, cuando estos últimos efectuaban una peregrinación en céntricas calles de Guadalajara. Al respecto, ver *Tiempo,* vol. XXXI, núm. 785 (20 de mayo de 1957), pp. 18-20.

[175] Alberto Bremanutz [magistrado del Tribunal Superior de Justicia], "La Constitución General de la República debe cumplirse íntegramente", *Tiempo,* vol. XXXI, núm. 807 (21 de octubre de 1957), pp. 18 y 19.

[176] R. Aubert [*et al.*], *Nouvelle histoire de l'Eglise,* t. 5: *L'Église dans le monde moderne* (París: Seuil, 1975), p. 407.

[177] Jaime Riera, "El Consejo Episcopal Latinoamericano", *Christus,* año 23, núm. 270 (mayo de 1958), p. 369.

[178] Celam, "Declaración conjunta de los prelados asistentes a la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro", *Christus,* año 21, núm. 242 (enero de 1956), p. 25.

[179] *Idem.*

[180] Celam, "Conferencia del Episcopado Latinoamericano", *Christus,* año 22, núm. 254 (enero de 1957), pp. 71-75.

[181] Episcopado mexicano, "Declaraciones y exhortación del Episcopado mexicano al terminar su asamblea plenaria de octubre de 1957", reproducidas en *Christus,* año 22, núm. 265 (diciembre de 1957), p. 995.

[1] Sobre el debate alrededor del fenómeno de secularización, religión y modernidad se puede consultar el libro de Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction a la sociologie du christianisme occidental,* "Sciences Humaines et Religion" (París: CERF, 1986), 395 pp.

[2] Hay en esta área un gran vacío por cubrir, pues no existen estudios conocidos sobre la influencia de ciertos pensadores católicos en México, como Lebret o Maritain.

[3] Tal parecería ser el trayecto de muchas iglesias en Latinoamérica. Al respecto, ver R. Aubert [*et al.*], *Nouvelle histoire de l'Église. L'Église dans le monde moderne,* 5 (París: Seuil, 1975), p. 416.

[4] Olga Pellicer de Brody y José Luis Reyna, *Hisioria de la Revolución Mexicana. El afianzamiento de la estabilidad política,* 22 (México, D. F.: El Colegio de México, 1978), p. 12.

[5] Celam, "Declaración del Consejo Episcopal Latinoamericano a raíz de su IV Reunión", reproducida en *Christus,* año XXV, núm. 290 (enero de 1960), p. 15.

[6] *Ibidem,* p. 17.

[7] *Excélsior,* 29 de marzo de 1959.

[8] *Excélsior,* 16 de febrero de 1959.

[9] *Excélsior,* 20 de abril de 1959.

[10] *Novedades,* 2 de febrero de 1958.

[11] *Tiempo,* vol. XXXII, núm. 823 (10 de febrero de 1958), p. 17.

[12] *Tiempo,* vol. XXXII, núm. 829 (24 de marzo de 1958), p. 23.

[13] Leopoldo Solís, *La realidad económica mexicana: retrovisión económica* y *perspectivas,* 7a. ed. (México, D. F.: Siglo XXI, 1977, c1970), p. 109.

[14] *Ibidem,* p. 319.

[15] Nacional Financiera, S. A., *La economía mexicana en cifras* (México, D. F.: Nafinsa, 1981), p. 354.

[16] *Ibidem,* p. 358.

[17] Adolfo López Mateos, "El Lic. A. López Mateos al abrir el Congreso sus sesiones ordinarias, el 1º de septiembre de 1964", en *Los presidentes de México ante la nación, 1821-1966,* IV, *Informes de 1934 a 1966* (México, D. F.: Imprenta de la Cámara de Diputados, 1966), p. 863.

[18] Adolfo López Mateos, "Reformas al Art. 123 Constitucional; diciembre de 1961", en *Los presidentes de México ante la nación,* V, *Manifiestos y documentos de 1810 a 1966* (México, D. F.: Imprenta de la Cámara de Diputados, 1966), p. 884.

[19] Leopoldo Solís, *op. cit.,* p. 109.

[20] *Excélsior,* 3 de diciembre de 1959.

[21] *Tiempo,* vol. XXXIV, núm. 870 (5 de enero de 1959), p. 35.

[22] *Excélsior,* 4 de diciembre de 1959.

[23] Ver nota 69 del capítulo II.

[24] *Excélsior,* 9 de febrero de 1959.

[25] *Excélsior,* 31 de enero de 1960.

[26] Ver, por ejemplo, *Excélsior,* 25 de julio de 1959, y *Cultura Cristiana,* tomo XXIX, núm. 38 (31 de julio de

1960), p. 1.

[27] *Excélsior,* 26 de septiembre de 1960.

[28] Episcopado mexicano, "Exhortación de la Venerable Conferencia Episcopal al Pueblo Mexicano" (16 de octubre de 1960), reproducido en *ONIR,* vol. XXIX [aparece por error como XXV], núm. 23 (1º de noviembre de 1960), p. 1.

[29] *Idem.*

[30] *Ibidem,* p. 8.

[31] *Idem.*

[32] *Excélsior,* 15 de octubre de 1960.

[33] *Excélsior,* 8 de noviembre de 1960.

[34] *Tiempo,* vol. XXXIX, núm. 1002 (17 de julio de 1961), p. 20.

[35] Juan XXIII, "Mater et Magistra", en *Le discours social de L'Église Catholique: de Léon XIII a Jean Paul* 11, Église et Société (París: Le Centurion, 1985), p. 261.

[36] *Tiempo,* vol. XXXIX, núm. 1003 (24 de julio de 1961), p. 24.

[37] *Tiempo,* vol. XXXIX, núm. 997 (12 de junio de 1961), p. 22.

[38] *Excélsior,* 2 de julio de 1960.

[39] *El Nacional,* 27 de julio de 1959.

[40] *Excélsior,* 26 de julio de 1959.

[41] Ver, por ejemplo, el discurso de López Mateos, en *Excélsior,* 29 de agosto de 1960. El informe presidencial del 1º de septiembre de 1960 fue otra muestra del recentramiento revolucionario.

[42] *Tiempo,* vol. XXXIX, núm. 997 (12 de junio de 1961), p. 12.

[43] *Ibidem,* p. 15.

[44] *Tiempo,* vol. XXXIX, núm. 998 (19 de junio de 1961), p. 10.

[45] *Idem.*

[46] *Tiempo,* vol. XL, núm. 1023 (11 de diciembre de 1961), p. 3.

[47] Un análisis completo de la movilización social entre 1960 y 1962 es el de Soledad Loaeza de Lajous, *Classes moyennes, démocratie et nationalisme au Mexique: l'éducation dans la recherche du consensus,* these de doctorat d'Etat en science politique soutenue le 15 fevrier 1984 à l'Institut d'Études Politiques de Paris.

[48] *Idem.*

[49] *Tiempo,* vol. XXXIX, núm. 1005 (7 de agosto de 1961), p. 13.

[50] *Tiempo,* vol. XXXIX, núm. 1003 (24 de julio de 1961), p. 26.

[51] *Tiempo,* vol. XXXIX, núm. 1005 (7 de agosto de 1961), p. 15.

[52] *Idem.*

[53] *Ibidem,* p. 16.

[54] *Tiempo,* vol. XXXIX. núm. 1006 (14 de agosto de 1961), p. 13.

[55] *Idem.*

[56] *Idem.*

[57] *Idem.*

[58] *Ibidem,* p. 14.

[59] Luis Beltrán y Mendoza, "El laicismo es la mayor contribución al comunismo", tomado del *Boletín de la Junta Central de la ACM* y reproducido en *Cultura Cristiana,* tomo XXXI, núm. 11 (11 de febrero de 1962), p. 4.

[60] Alfonso Aresti Liguori, "La santa consigna", editorial de *Christus,* año 26, núm. 303 (1° de febrero de 1961), p. 83.

[61] *Ibidem,* pp. 83-88. Algunas de estas definiciones, desde el punto de vista católico preconciliar de la época, se pueden consultar en Pietro Parente, *Diccionario de teología dogmática,* 2a ed. (Barcelona: ELE, S. A., 1963), 414 pp.

[62] Fidel Peón, "Noticias católicas nacionales", *Christus* (1º de enero de 1961), p. 74.

[63] Ver, por ejemplo, Fidel Peón, "Noticias católicas nacionales", *Christus,* año 27, núm. 314 (enero de 1962), p. 96, y Frederick Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1971), p. 128.

[64] Fidel Peón, "Noticias católicas nacionales", *Christus*, año 26, núm. 308 (julio de 1961), p. 618.

[65] Jesús García, "La Iglesia mexicana desde 1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* V, *México,* Comisión de Estudios para la Historia de la Iglesia en Latinoamérica, CEHILA (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984), p. 366.

[66] Pedro Velázquez, "La lucha contra el comunismo", *ONIR,* tomo XXXI, núm. 23 (1º de noviembre de 1962), p. 3.

[67] *Idem.*

[68] *Ibidem,* p. 4.

[69] ONIR, "La lucha contra el comunismo", *Cultura Cristiana,* tomo XXXI, núm. 49 (4 de noviembre de 1962), p. 1.

[70] Un estudio muy completo al respecto es el de Soledad Loaeza, *Classes moyennes*... Dicha tesis sirvió como base para el ya citado libro de esta autora, *Clases medias* y *política en México. La querella escolar,* 1959-1963 (México, D. F.: El Colegio de México, 1988),427 pp.

[71] Soledad Loaeza aclara que "la movilización que se organizó en Monterrey contra los libros de texto demuestra, en efecto, que la educación no era el punto de disputa verdadero, sino que de hecho fue la expresión de un enfrentamiento de más amplia envergadura, que afectaba la configuración de la relación de fuerzas entre el Estado y los empresarios, entre la ciudad industrial más rica de México y el centro de autoridad federal en México, entre el poder económico y el poder político", *Classes moyennes*..., p. 549.

[72] *Tiempo,* vol. XXXIV, núm. 877 (23 de febrero de 1959), p. 15.

[73] *Tiempo,* vol. XXXVI, núm. 924 (18 de enero de 1960), p. 15.

[74] Soledad Loaeza, *op. cit.,* p. 397.

[75] *Tiempo,* vol. XXXIX, núm. 998 (19 de junio de 1961), p. 15.

[76] Como el llamado de Méndez Arceo, anteriormente citado (ver cita 78).

[77] Declaración del secretario de Relaciones Exteriores, Manuel Tello, en *Tiempo,* vol. XL, núm. 1032 (12 de febrero de 1962), p. 16.

[78] Ver notas 18 y 19.

[79] *El Nacional,* 4 de octubre de 1962.

[80] Mario Ojeda, *Alcances* y *límites de la política exterior de México* (México, D. F.: El Colegio de México, Col. Centro de Estudios Internacionales, XVII, 1976, p. 43).

[81] *Tiempo,* vol. XL, núm. 1032 (12 de febrero de 1962), p. 13.

[82] *Ibidem,* p. 14.

[83] *Ibidem,* p. 4.

[84] *El Nacional,* 28 de diciembre de 1962.

[85] *Tiempo,* vol. XLI, núm. 1047 (28 de mayo de 1962), p. 14.

[86] Adolfo López Mateos, "El Lic. López Mateos al abrir el Congreso sus sesiones ordinarias, el 1º de septiembre de 1962", en *Los presidentes de México ante la nación, 1821-1966,* IV, *Informes de 1934 a 1966* (México, D. F.: Imprenta de la Cámara de Diputados, 1966), p. 804.

[87] *Tiempo,* vol. XL, núm. 1032 (12 de febrero de 1962), p. 15.

[88] *Idem.*

[89] Ver, por ejemplo, *Tiempo,* vol. XL, núm. 1036 (12 de marzo de 1962), p. 12.

[90] Episcopado mexicano, "Declaraciones del Episcopado mexicano sobre los problemas de la Iglesia en la actualidad", reproducidas en *ONIR,* tomo XXXII, núms. 1 y 2 (1º y 15 de diciembre de 1962), núm. 1, p. 1.

[91] *Ibidem,* núm. 1, p. 7.

[92] *Ibidem,* núm. 1, p. 8.

[93] *Idem.*

[94] *Ibidem,* núm. 1, p. 7.

[95] *Ibidem,* núm. 1, p. 8, y núm. 2, p. 6.

[96] *Tiempo,* vol. XL, núm. 1033 (19 de febrero de 1962), p. 6.

[97] Paul Poupard, *Le Concile Vatican II*, Col. Que sais-je? (París: PUF, 1983), p. 7.

[98] Juan XXIII, "Pacem in Terris", en *Le discours social de l'Église Catholique: de Léon XIII à Jean Paul II,* Col. Église et Société (París: Le Centurion, 1985), p. 357.

[99] *El Nacional,* 21 de noviembre y 30 de diciembre de 1962.

[100] Juan XXIII, "Mater et magistra", en *Le discours social de l'Église Catholique,* p. 271.

[101] Tomás Calvillo, *San Luis Potosí,* 1958, thèse de licence en relations internationales, El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, México, 1981, citado por Soledad Loaeza, p. 595.

[102] *Excélsior;* 9 de diciembre de 1962.

[103] *Ibidem,* 13 de diciembre de 1962.

[104] *Ibidem,* 26 de diciembre de 1962.

[105] *Ibidem,* 28 de diciembre de 1962.

[106] *El Nacional,* 19 de junio de 1963.

[107] *Excélsior* publicó el 8 de mayo de 1963 una versión de esta *Exhortación* (versión que adelante llamaremos conciliadora) y afirmó que estaba endosada por los arzobispos de Xalapa, Oaxaca y Durango, así como por los obispos de Zamora, Zacatecas, Tuxpan, Tlaxcala, Tapachula, Texcoco, Huajapan de León, Cuernavaca, Tulancingo, Huejutla, Ciudad Obregón, Tehuantepec, San Andrés Tuxtla, Tampico, Mazatlán, Ciudad Juárez y Tula.

[108] La versión "intransigente" fue publicada por el obispo de Mazatlán, Miguel García Franco, bajo el título de "La familia, la Iglesia y el Estado ante el problema de la educación", en *ONIR,* tomo XXXII, núm. 12 (15 de mayo de 1963). La versión "conciliadora" fue publicada por el obispo de Huejutla, Manuel Yerena, bajo el título "Exhortación pastoral sobre la paz escolar en México" en *Christus,* año 28, núm. 332 (julio de 1963), p. 563.

[109] *Idem.*

[110] *Ibidem,* p. 564.

[111] *Idem.*

[112] *Ibidem,* p. 565.

[113] *Ibidem,* pp. 565 y 567.

[114] *Ibidem,* p. 566.

[115] *Ibidem,* pp. 566 y 567.

[116] *Excélsior,* 3 de diciembre de 1959.

[117] Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, afirma: "En algún tiempo, yo tuve que actuar un poco fuerte con respecto al Estado, cuando de parte de los obispos era el encargado de educación en México. Tuve discusiones muy fuertes con el presidente de la República, Adolfo López Mateos. Él me llamaba cariñosamente 'mi distinguidísimo enemigo'. Siempre se llega al arreglo…", en Gabriela Videla, *Sergio Mendez Arceo: un señor obispo* (Cuernavaca, Mor.: Correo del Sur, 1982), p. 79.

[1] Edward Larry Mayer Delappe, "La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II; 1964-1974", Dirección General de Cursos Temporales; Escuela para Extranjeros, UNAM; tesis para obtener el título de maestría en historia de Hispanoamérica (México, D. F.: 1977), Anexo I, p. 1

[2] Según Edward L. Mayer, "en dos distintas ocasiones el Vaticano llamó la atención al Episcopado mexicano por su poca participación en las deliberaciones", Anexo I, p. 2.

[3] *Ibidem,* p. 3.

[4] *Excélsior,* 23 de septiembre de 1964.

[5] *Ibidem,* 30 de septiembre y 18 de noviembre de 1964.

[6] *Ibidem,* 8 de noviembre de 1962.

[7] *Ibidem,* 6 de noviembre de 1962.

[8] *Ibidem,* 6 de noviembre de 1963.

[9] Respecto al Vaticano, Méndez Arceo dice: "Lo viví plenamente. Me dio el sentido de mi posible participación en los destinos de la Iglesia. Yo no creía en el Vaticano II", en Gabriela Videla, *op. cit.,* p. 39.

[10] Edward Larry Mayer, *op. cit.,* Anexo I, p. 2.

[11] *Excélsior,* 7 de noviembre de 1962.

[12] *Ibidem,* 11 de diciembre de 1962.

[13] *Idem.*

[14] *Ibidem,* 6 de enero de 1965.

[15] *Ibidem,* 14 de febrero de 1965.

[16] Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina,* 2a. ed. (Barcelona: Editorial Nova Terra, 1972), p. 221.

[17] Luis Calderón Vega, *Cuba* 88, p. 154.

[18] *Ibidem,* p. 157.

[19] *Excélsior,* 7 de enero de 1964.

[20] Miguel Darío Miranda, "Instrucción pastoral a los asistentes eclesiásticos de las organizaciones estudiantiles católicas", emitida el 15 de septiembre de 1963 y reproducida en *Christus,* año XXVIII, núm. 336 (noviembre de 1963), p. 926.

[21] *Ibidem,* p. 927.

[22] *Excélsior,* 16 y 17 de octubre de 1965.

[23] *Ibidem,* 18 de octubre de 1965.

[24] *Ibidem,* 8 de diciembre de 1965.

[25] *Ibidem,* 12 de diciembre de 1965.

[26] *El Nacional,* 5 de junio de 1963, p. 1.

[27] Ver al respecto el último capítulo de Soledad Loaeza, *op. cit.*

[28] *Excélsior,* lº de diciembre de 1963.

[29] *Excélsior,* 14 de febrero, 15 de marzo, 3 de abril y 18 de abril de 1964.

[30] *Ibidem,* 2 de julio de 1964.

[31] *Idem.*

[32] *Excélsior,* 27 de mayo de 1964, p. 1-A.

[33] *Ibidem,* p. 11-A.

[34] De hecho, el *modus vivendi* entre 1938 y 1950 fue eso en gran medida.

[35] El cardenal Paul Poupard resume la cuestión doctrinal: "Jean XXIII tout en refusant un dualisme ruineux, entre fidéisme et positivisme, manifestait dans ses encycliques *Mater et magistra* et *Pacem in terris* la consistance propre du réel, comme le reconnaitra la Constitution Conciliaire *Gaudium et spes",* en *Dictionnaire des religions,* 2a. ed. (París: PUF, 1985), p. 912.

[36] Se ha preferido denominar a estos movimientos como "seglares" en lugar de "laicos", como son llamados en la Iglesia misma, para evitar confundir con los movimientos "laicos" o "seculares" que buscan por el contrario la separación de lo temporal y lo religioso.

[37] Danièle Hervieu-Léger y Françoise Champion, *Vers un noveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental,* Col. Sciences humaines et religions (París: CERF, 1986), en especial el capítulo II, "Prêtres et pasteurs: la perte d'identité".

[38] Max Weber, *Economía y sociedad,* p. 44, y el capítulo de "Sociología de la religión", pp. 328-492.

[39] Ver Anexo I del capítulo de Jesús García, "La Iglesia mexicana desde 1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* México, vol. V. (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984).

[40] Ver, por ejemplo, el artículo del jesuita Alejandro Corro, "Hombres al margen", en *Christus,* año 28, núm. 333 (agosto de 1963), p. 656.

[41] *Ibidem,* p. 660.

[42] Juan Luna R., "¿Qué es el Movimiento Familiar Cristiano?", publicado por el *Boletín Eclesiástico* de Zamora y reproducido en *Christus,* año 28, núm. 328 (marzo de 1963), p. 209.

[43] *Excélsior,* 23 de agosto de 1964, p. 19-A.

[44] *Excélsior,* 18 de agosto de 1964, p. 1-A.

[45] *Excélsior,* 19 de agosto de 1964, p. 1-A.

[46] *Ibidem,* p. 12-A.

[47] *Ibidem,* p. 1-A.

[48] *Ibidem,* p. 16-A.

[49] *Excélsior,* 5 de septiembre de 1964, p. 10-A, y 3 de septiembre de 1964, p. 1-A.

[50] *Excélsior,* 2 de diciembre de 1964, p. 22-A.

[51] *Excélsior,* 3 de diciembre de 1964, pp. 1 y 16-A.

[52] *Excélsior,* 2 de diciembre de 1964, p. 24-A.

[53] *Idem.*

[54] *Idem.*

[55] *Excélsior,* 15 de enero de 1965, p. 1-A.

[56] *Ibidem,* p. 11-A

[57] Ver *Tiempo,* vol. XXIX, núm. 756 (29 de octubre de 1956), p. 3.

[58] Armando Ávila Sotomayor, "El cristiano y la patria. Responsabilidad ineludible", *Cultura Cristiana,* tomo XXXI, núm. 1 (3 de diciembre de 1961), p. 4, y ONIR, "Participación de todos", *Cultura Cristiana,* tomo XXXVI, núm. 41 (3 de septiembre de 1967), p. 1.

[59] *Idem.*

[60] Armando Ávila Sotomayor, "El cristiano y la patria. La acción cívica", *Cultura Cristiana,* tomo XXXI, núm. 2 (10 de diciembre de 1961), p. 4.

[61] Ver, por ejemplo, *Cultura Cristiana,* tomo XXXI, núm. 40 (2 de septiembre de 1962), p. 1, y tomo XXXVI, núm. 42 (10 de septiembre de 1967), p. 1.

[62] ONIR, "El cristiano y la patria. La Iglesia y la política, II", *Cultura Cristiana,* tomo XXXI, núm. 52 (25 de noviembre de 1962), p. 4.

[63] Carlos Talavera, "La Iglesia y la política", *Cultura Cristiana,* tomo XXXI, núm. 40 (2 de septiembre de 1962), p. 2.

[64] Abelardo Alvarado, "El cristiano y la patria. Los partidos políticos I", *Cultura Cristiana,* tomo XXXI, núm. 49 (4 de noviembre de 1962), p. 4.

[65] ONIR, "La Iglesia y la política", p. 2.

[66] ONIR, "El cristiano y la patria. La Iglesia y la política, II", p. 4.

[67] ONIR, "Los deberes cívicos y los miembros de Acción Católica", *ONIR,* tomo XXXIII, núm. 4 (15 de enero de 1964), p. 1.

[68] *Excélsior,* 10 de enero de 1965, pp. 1, 5-A.

[69] *Excélsior,* 15 de enero de 1965, p. 11-A.

[70] *Excélsior,* 17 de enero de 1965, pp. 1, 8-A.

[71] *Excélsior,* 18-20 de enero de 1965.

[72] *Excélsior,* 23 de abril de 1965, p. 1-A.

[73] *Excélsior,* 28 de junio de 1965, pp. 1, 11, 13-A.

[74] *Excélsior,* 4 de mayo de 1965, p. 1-A.

[75] *Excélsior,* 25 de septiembre de 1965, p. 1-A.

[76] *Excélsior,* 14 de noviembre de 1965, p. 1-A.

[77] *Excélsior,* 3 de noviembre de 1965, p. 1-A.

[78] Ver las múltiples declaraciones al respecto en *Excélsior,* los meses de mayo y junio.

[79] *Excélsior,* 17 de junio de 1966, p, 1-A.

[80] *Excélsior,* 25 de junio de 1966, p. 1-A.

[81] Ver, por ejemplo, *Excélsior,* 23 de agosto, 22 de septiembre y 10 de octubre de 1966.

[82] *Excélsior,* 28 de octubre de 1966, p. 1-A.

[83] *Excélsior,* 3 de octubre de 1966, p. 1-A.

[84] Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina,* p. 175.

[85] Estas experiencias están ampliamente reseñadas en Jesús García, "La Iglesia mexicana desde 1962", pp. 408-422, y Edward Larry Mayer, *La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II*, pp. 227-247.

[86] *Excélsior,* 12 de junio de 1967, p. 1-A.

[87] *Excélsior,* 9 de abril de 1968, p. 1-A.

[88] Edward Larry Mayer, *op. cit.*, p. 108, y Jesús García, *op. cit.*, p. 373.

[89] *Ibidem,* p. 113 (Mayer), y 373 (García).

[90] Edward Larry Mayer, *op. cit.,* p. 115.

[91] *Idem.*

[92] Jesús García, p. 373.

[93] *Excélsior,* 8 de febrero de 1968, p. 14-A.

[94] Edward Larry Mayer, *op. cit.,* p. 138.

[95] *Excélsior,* 18 de febrero de 1965, p. 10-A.

[96] *Excélsior,* 27 de mayo de 1967, p. 5-A.

[97] *Excélsior,* 25 de junio de 1967, p. 1-A.

[98] *Idem.*

[99] *Idem.*

[100] Todos estos documentos se encuentran compilados en *Le discours social de l'Église catholique: de Léon XIII à Jean-Paul II* (París: Le Centurion, 1985).

[101] *Ibidem,* p. 475.

[102] *Ibidem,* p. 476.

[103] *Idem.*

[104] *Ibidem,* p. 484.

[105] Editorial de *Christus,* año 30, núm. 360 (noviembre de 1965), p. 898.

[106] Episcopado mexicano, "Declaraciones del Episcopado mexicano", reproducidas en *Christus,* año 32, núm. 383 (octubre de 1967), p. 948.

[107] *Idem.*

[108] La revista *Christus* es un ejemplo de ello. El número de septiembre de 1967 fue dedicado al problema de la opinión pública en el seno de la Iglesia.

[109] *Excélsior,* 20 de junio de 1968, p. 1-A.

[110] *Ibidem,* p. 10-A.

[111] *Excélsior,* 28 de marzo de 1968, p. 1-A.

[112] *Excélsior,* 27 de marzo de 1968, p. 1-A.

[113] Episcopado mexicano, "Carta pastoral del Episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país", reproducida en *Christus,* año 33, núm. 390 (mayo de 1968), p. 412.

[114] *Idem.*

[115] *Ibidem,* p. 406.

[116] *Ibidem,* p. 397.

[117] *Ibidem,* p. 409.

[118] *Ibidem,* p. 434.

[119] *Ibidem,* p. 417.

[120] *Ibidem,* p. 398.

[121] *Ibidem,* p. 399.

[122] Episcopado mexicano, "Carta pastoral del Episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país", en *Christus,* año 33, núm. 390 (mayo de 1968), p. 402.

[123] *Idem.*

[124] *Ibidem,* pp. 419-420.

[125] *Ibidem,* p. 436.

[126] *Excélsior,* 14 de julio de 1968, p. 5-A.

[127] *Idem.*

[128] *Ibidem,* 15 de julio de 1968, p. 1-A.

[129] *Idem.*

[130] Al respecto, ver por ejemplo las declaraciones del delegado apostólico, Luigi Raimondi, al terminar su misión en México, *Excélsior,* 26 y 30 de julio de 1967, pp. 12-A y 1-A. También las del arzobispo primado Miranda con motivo del informe presidencial y la Navidad, en *Excélsior,* 3 de septiembre y 24 de diciembre de 1967.

[131] Un ejemplo representativo de esta corriente es el libro de Joaquín Sáenz y Arriaga, *Cuernavaca y el progresismo religioso en México* (México, D. F., 1967).

[132] De la cual la *Carta pastoral del Episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país* era representativa.

[133] La *Declaración* final del II Congreso de la CON refleja dicha posición.

[1] Daniel Cosío Villegas, *El estilo personal de gobernar,* Cuadernos de Joaquín Mortiz (México, D. F.: Editorial Joaquín Mortiz, 1975), p. 15 .

[2] Por lo menos así lo sugieren ciertos estudios, como el ya mencionado de Cosío Villegas, o el de Sergio Zermeño, *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil de* 1968, 4a. ed., prólogo de Carlos Monsiváis, Sociología y Política (México, D. F.: Siglo XXI, 1984).

[3] En la capital ya se habían denunciado incidentes como los que iniciaron el conflicto estudiantil (pleitos entre preparatorias y vocacionales); al respecto, ver *Excélsior,* 1° de marzo de 1968. Sobre el conflicto en Tabasco ver también *Excélsior,* 30 de abril de 1968. Sobre Puebla y la UNAM, ver el mismo periódico los días 11 y 12 de julio de 1968.

[4] *Excélsior,* 1º de junio de 1968.

[5] Jesús García, "La Iglesia mexicana desde 1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* V, CEHILA (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984), p. 385.

[6] Sergio Zermeño, *op. cit.,* p. 196.

[7] *Excélsior,* 29 de agosto de 1968.

[8] *Ibidem,* 7 de septiembre de 1968.

[9] *Ibidem,* 9 de septiembre de 1968.

[10] La declaración se publicó en *Excélsior* el 11 de septiembre de 1968, y es reproducida en el Anexo 2 de la *Historia general de la Iglesia en América Latina,* p. 472.

[11] *Idem.*

[12] *Excélsior,* 9 de octubre de 1968.

[13] Comité Episcopal, "Mensaje pastoral sobre el movimiento estudiantil", publicado en *Excélsior* el 10 de septiembre de 1968 y en *Christus,* año 34, núm. 398 (enero de 1969), pp. 12-15.

[14] *Ibidem,* p. 13.

[15] *Ibidem,* p. 14.

[16] *Excélsior,* 29 de octubre de 1968.

[17] José Gutiérrez Casillas, por ejemplo en su libro *Jesuitas en México durante el siglo XX,* Biblioteca Porrúa, 77 (México, D. F.: Editorial Porrúa, 1981), p. 383, afirma respecto al año de 1969: "Por momentos pareció que iba a comenzar una nueva era de desórdenes populares y anuncios de revolución, pues la agitación de los universitarios continuaba. Pero la actuación enérgica del presidente Díaz Ordaz logró imponerse a los estudiantes y mantener la paz, no obstante las manifestaciones hostiles a su gobierno y en particular a su persona. No se ha aclarado el porqué de esta posición negativa, aparentemente sin causa que la justificara".

[18] *Excélsior,* 24 de diciembre de 1968.

[19] Enrique Maza, S. J., "El movimiento estudiantil y sus repercusiones para la Iglesia", *Christus,* año 34, núm. 397 (diciembre de 1968), pp. 1260-1263.

[20] *Excélsior,* 3 de octubre de 1968.

[21] Editorial, "Respuesta a un artículo en 'Excélsior' sobre la Iglesia mexicana", *Christus,* año 34, núm. 398 (enero de 1969), pp. 4-6.

[22] Alejandro Garciadiego [S. J.], "Con ocasión de 'Ante la crisis actual. Imagen de la Iglesia mexicana' ", *Christus,* año 34, núm. 397 (enero de 1969), p. 20.

[23] *Ibidem,* p. 22.

[24] Consejo Episcopal Latinoamericano, "La Declaración de Mar del Plata", *Criterio* [Buenos Aires] (27 de octubre de 1966), traducida y reproducida por la *Documentation Catholique,* 48ème année, t. LXIII, núm. 1482 (20 de noviembre de 1966), p. 1971.

[25] Paulo VI, "La présence de l'Eglise dans le développement et l'intégration de l'Amérique Latine" (carta de S.S. Paulo VI al Episcopado latinoamericano). Texto italiano en *L'Osservatore Romano* del 14 de octubre de 1966. Traducción, subtítulos y notas de *La documentation catholique,* 48ème année, t. LXIII, núm. 1482 (20 de noviembre de 1966), p. 1967.

[26] Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, "Discurso Inaugural de Mons. Avelar Brandao Vilela, arzobispo de Teresiña", II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio II. Ponencias,* 5a. ed. (Bogotá, D. F.: Secretariado General del Celam, 1970), p. 67.

[27] Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, "L'Amérique Latine Aujourd'hui", *Informations Catholiques Internationales,* núm. 319 (1º de septiembre de 1968), p. 12.

[28] *Ibidem,* p. 14.

[29] *La Croix*, 13 de septiembre de 1968.

[30] Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio II. Conclusiones,* p. 72.

[31] *Idem.*

[32] *Ibidem,* p. 35.

[33] I. C. I., "L'état de l'opinion en Amérique latine à l'heure de Medellin", *Informations Catholiques Internationales,* núm. 319 (1° de septiembre de 1968), pp. 5-8.

[34] Edward Larry Mayer Delappe, "La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II: 1964-74", tesis para obtener el título de maestría en historia de Hispanoamérica, Dirección General de Cursos Temporales, Escuela para Extranjeros, UNAM (México, D. F.: mimeo, 1977), Anexo III, p. 10.

[35] *Idem.*

[36] Ver nota 14.

[37] Jesús García, "La Iglesia mexicana desde 1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* V, CEHILA (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984), p. 389.

[38] *Ibidem,* p. 391.

[39] *Idem.*

[40] Edward L. Mayer Delappe, Anexo IV, p. 4., quien cita el *Acta* núm. 5 del Comité Episcopal, correspondiente al 5 de agosto de 1969.

[41] *Ibidem,* Anexo IV, pp. 4-16.

[42] *Ibidem,* p. 18.

[43] Jesús García, *op. cit.,* p. 393.

[44] Como ejemplo se pueden examinar las revistas de divulgación *Cultura Cristiana* (tomo XXXVIII, núm. 2, 8 de diciembre de 1968), p. 4, *ONIR* (tomo XLI, núm. 7; 1º de marzo de 1972), o la revista *Acción Femenina* (núm. 506, noviembre de 1973, y núm. 495, diciembre de 1972). Se observa que en muchos de estos casos el contenido del mensaje es bastante superficial.

[45] Jesús García, *op. cit.,* p. 394, y Edward L. Mayer, *op. cit.,* p. 170.

[46] *Acta* de la Asamblea Episcopal del 21 al 23 de agosto de 1969, citada en Edward L. Mayer, *op. cit.,* p. 184.

[47] *Ibidem,* p. 180.

[48] José Gutiérrez Casillas, S. J., *Jesuitas en México durante el siglo XX,* p. 374.

[49] *Ibidem,* p. 461.

[50] *Idem.*

[51] Edward L. Mayer, *op. cit.,* p. 180.

[52] *Idem.*

[53] *Ibidem,* p. 179.

[54] Luis Morfín López, S. J., "Fe y desarrollo en México. Reflexiones a propósito del I Congreso de Teología", *Christus,* año 35, núm. 412 (marzo de 1970), p. 317.

[55] *Acta* de la Asamblea Episcopal del 12 al 16 de enero de 1970, citada por Edward L. Mayer *op. cit.,* p. 183.

[56] El 21 de octubre de 1969 los tres sectores del PRI apoyaron la precandidatura de Echeverría y su postulación oficial como candidato de ese partido se hizo el 14 de noviembre. Al respecto, ver *Excélsior,* 22 de octubre y 15 de noviembre de 1969.

[57] En su discurso de toma de posesión presidencial, Echeverría afirmó por ejemplo que la excesiva concentración del ingreso era un peligro para el desarrollo, *Excélsior,* 2 de diciembre de 1970. Un somero análisis de los primeros meses de su gobierno muestra esta tendencia a la autocrítica del sistema.

[58] *Ibidem,* 8 de marzo de 1970.

[59] *Ibidem,* 1º y 29 de marzo de 1969.

[60] *Ibidem,* 26 de abril de 1969.

[61] *Ibidem,* 19 de junio de 1969.

[62] *Ibidem,* 18 de enero de 1970.

[63] En esto coincidían, por ejemplo, personalidades tan distintas como el presidente nacional de los Caballeros de Colón, el ingeniero Juan Valero Capetillo y el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. Al respecto, ver las entrevistas que se hicieron a ambos en *Excélsior,* los días 3 de febrero y 26 de mayo de 1969.

[64] *Ibidem,* 3 de marzo de 1969.

[65] *Idem.*

[66] El recién nombrado cardenal Miranda sostenía por ejemplo que "la armonía de los poderes […] es el secreto del éxito", *Excélsior,* 26 de abril de 1969.

[67] Luis Suárez, *Cuernavaca ante el Vaticano,* Colección Nuestras Cosas, 4 (México, D. F.: Editorial Grijalbo, 1970), p. 205.

[68] *Excélsior,* 25 de noviembre de 1969.

[69] Luis Suárez, *op. cit.,* p. 212.

[70] *Ibidem,* p. 215.

[71] *Ibidem,* p. 216.

[72] La carta ha sido reproducida en diversos libros y revistas desde su publicación, el 10 de junio de 1970. Para esta tesis se utilizará la reproducción de la carta en el anexo 5 de Jesús Carcía, *op. cit.,* p. 478

[73] *Ibidem,* p. 479.

[74] *Ibidem,* p. 480.

[75] El presidente de la CEM y arzobispo de Oaxaca sostenía por ejemplo en una entrevista lo siguiente: "Aquí, gracias a Dios, hemos superado muchas cosas que lamentablemente subsisten en Sudamérica. No existen en México concordatos que vinculen a la Iglesia con el Estado ni los diputados intervienen para nombrar obispos.

Funciona con precisión aquello de que al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Tenemos independencia de criterio. La separación juarista ha demostrado que en la práctica el respeto mutuo es lo mejor", *Excélsior,* 23 de marzo de 1970.

[76] Para la izquierda mexicana, esta carta de Sergio Méndez Arceo es la primera manifestación política del clero, lo que le permite salir de su aislamiento social. Entrevista con Gilberto Rincón Gallardo (miembro del Comité Central y responsable de la cuestión eclesial en el Partido Socialista Unificado de México), agosto de 1984.

[77] *Ibidem,* p. 163.

[78] *Excélsior,* 16 de marzo de 1971.

[79] *Ibidem,* 20 de marzo de 1971.

[80] *Ibidem,* 21 de julio y 21 de noviembre de 1971.

[81] En septiembre de ese año secuestraron al director de Aeropuertos, Julio Hirschfeld Almada, *Excélsior,* 28 de septiembre de 1971.

[82] José Álvarez Icaza, director de *Cencos,* relató las torturas efectuadas contra los sacerdotes maristas, *Excélsior,* 5 de noviembre de 1972.

[83] Entrevista con Luis del Valle, S. J., diciembre de 1986.

[84] *Excélsior,* 4 de diciembre de 1970.

[85] *Ibidem,* 25 de abril de 1971.

[86] *Ibidem,* 10 de febrero de 1971.

[87] *Ibidem,* 20 de abril de 1971.

[88] *Ibidem,* 12 de mayo de 1971.

[89] *Ibidem,* 10 de noviembre de 1971.

[90] De hecho, la CTM renovó sus ataques al clero político desde fines de 1971, denunciando "la intervención del llamado clero progresista en el movimiento obrero", *Excélsior,* 30 de octubre de 1971. Meses después, Fidel Velázquez sostuvo que "Méndez Arceo es un demagogo, un farsante, un comunista, un clérigo que se pasa de vivo y que quiere ir más allá que otros colegas suyos", *Excélsior,* 29 de abril de 1972.

[91] *Ibidem,* 16 de junio de 1971.

[92] *Ibidem,* 12 de junio de 1971.

[93] *Ibidem,* 14 de junio de 1971.

[94] *Ibidem,* 28 de junio de 1971.

[95] *Ibidem,* 14 de junio de 1971.

[96] Alfonso Castillo, S. J., "Hacia una conciencia episcopal de la situación del país", *Christus,* año 36, núm. 430 (septiembre de 1971), p. 7.

[97] Synode des Evêques. Deuxième assemblée générale, "Justitia in mundo" [La promotion de la justice dans le monde] (30 de noviembre de 1971), en *Le discours social de l'Eglise Catholique: De Léon XIII à Jean Paul II*, Centro de Recherche et d'Action (Ceras), Église et Société (París: Le Centurion, 1985), p. 571.

[98] Además de monseñor Alfredo Torres, formaron el equipo monseñor Francisco Aguilera y monseñor Carlos Talavera, los padres Esteban Medina, Jesús Torres, Manuel Velázquez, Enrique Núñez S. I. y Manuel Loza Macías S. I.; los señores Óscar Zepeda, Bernardo Pacheco y Pablo Gurza, la hermana Imelda Tijerina y el hermano Eleazar Alfaro, en Jesús García, *op. cit.*, p. 426.

[99] La lista completa aparece en el apéndice del documento "La justicia en México" (México, D. F.: 8 de septiembre de 1971).

[100] "La justicia en México", p. 2.

[101] *Ibidem,* p. 5.

[102] *Ibidem,* p. 8.

[103] *Ibidem,* p. 13.

[104] *Ibidem,* p. 20.

[105] *Ibidem,* pp. 43-48.

[106] *Excélsior,* 19, 20 y 25 de septiembre de 1971. Sobre la difusión en AFP, ver Edward L. Mayer, *op. cit.,* p. 362.

[107] Ver *El Heraldo de México,* 24 de septiembre de 1971, y *Novedades,* 26 de octubre de 1971.

[108] Correspondencia del SSM. Folio correspondiente a los años 1971-1973.

[109] *Excélsior,* 22 de octubre de 1971.

[110] Paulo VI, "Octogesima adveniens" [En réponse aux besoins nouveaux d'un monde en changement], Lettre Apostolique de Sa Sainteté le Pape Paul VI à Monsieur le Cardinal Maurice Roy, Président du Conseil des Laics et de la Commission Pontificale "Justice et Paix" à l'occasion du 80e anniversaire de l'encyclique "Rerum novarum" (14 de mayo de 1971), dans *Le discours social de l'Eglise Catholique: de Leon XIII à Jean Paul II*, Ceras, Église et Société (París: Le Centurion, 1985), pp. 559 y 567.

[111] Comisión Episcopal de Pastoral Social, "Correcciones al documento 'La justicia en México', Sínodo 71", *Christus,* año 37, núm. 433 (diciembre de 1971), p. 30.

[112] *Idem.*

[113] *Ibidem,* p. 34.

[114] *Ibidem,* p. 43.

[115] *Idem.*

[116] *Idem.*

[117] *Idem.*

[118] *Idem.*

[119] *Ibidem,* p. 45.

[120] *Excélsior,* 7 de diciembre de 1971.

[121] *Ibidem,* 14 y 18 de enero de 1972.

[122] Entrevista con X, ex miembro de la guerrilla urbana en Monterrey.

[123] El documento del arzobispado de Chihuahua se reproduce en Centro de Estudios y Publicaciones, *La Iglesia en América Latina. Testimonios* y *documentos,* 1969-1973 (Estella Navarra, Editorial Verbo Divino, 1975), pp. 336-341; el mensaje del obispo de Ciudad Juárez se reproduce en *Excélsior,* 9 de febrero de 1972, y la declaración del provincial de los jesuitas en el mismo periódico el 11 de febrero de 1972.

[124] Centro de Estudios y Publicaciones, *op. cit.,* p. 337.

[125] *Idem.*

[126] *Ibidem,* p. 338.

[127] *Ibidem,* p. 341.

[128] Ver al respecto el artículo de Alfonso Castillo, S. J., "Obispos que hablan", *Christus,* año 37, núm. 437 (abril de 1972), pp. 7 y 8.

[129] Ver al respecto la conferencia ofrecida por el arzobispo Adalberto Almeida, *Consecuencias pastorales de la Teología de la Liberación,* conferencia en el Seminario Justicia y Paz de los Organismos de Habla Española de los Estados Unidos (San Antonio, Texas: mimeo, 25 de julio de 1972).

[130] Centro de Estudios y Publicaciones, *op. cit.,* pp. 98-100.

[131] Martín de la Rosa M., "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la Celam III (1965-1979)", *Cuadernos Políticos,* núm. 19 (enero-marzo de 1979), p. 98.

[132] Jesús García, "La Iglesia mexicana desde 1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* V (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984), p. 438.

[133] Sacerdotes para el Pueblo, "Sacerdotes para el Pueblo", *Christus,* año 37, núm. 439 (junio de 1972), p. 44.

[134] *Idem.*

[135] *Idem.*

[136] *Ibidem,* p. 45.

[137] Al respecto, ver Alfonso Castillo, S. J. "Un hecho: cristianos por el socialismo. ¿Cómo interpreta la prensa mexicana?", *Christus,* año 37, núm. 440 (julio de 1972), pp. 15-19.

[138] Secretariado de Cristianos por el Socialismo, *Cristianos por el socialismo,* Primer Encuentro Latinoamericano, texto de la edición internacional (Chile: Editorial Nuevo Mundo, 1972), p. 295.

[139] Equipo Coordinador Mexicano de CPS, "Movimiento Cristianos por el Socialismo", *Christus,* año 37, núm. 440 (julio de 1972), p. 57.

[140] *Ibidem,* p. 58.

[141] *Idem.*

[142] Alrededor de esta adhesión se creó una confusión que se aclara en *Christus,* "Sobre 'Cristianos por el socialismo'. Carta de Mons. Corripio a la redacción de *Christus*", año 38, núm. 447 (febrero de 1973), pp. 52-53.

[143] Miguel Darío Miranda [arzobispo de México], "Exhortación pastoral sobre la actitud de la Iglesia frente a los problemas sociales en la actualidad", *Christus,* año 37, núm. 441 (agosto de 1972), p. 52.

[144] *Idem.*

[145] *Ibidem,* p. 53.

[146] Sacerdotes para el Pueblo, "Documento Base del Movimiento Sacerdotes para el Pueblo", *Contacto,* cuadernos bimestrales del Secretariado Social Mexicano, año 9, núm. 6 (diciembre de 1972), p. 59.

[147] *Ibidem,* p. 61.

[148] *Ibidem,* p. 60.

[149] Esta cuestión es ampliamente tratada por Edward L. Mayer, "La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II, 1964-1974", p. 309.

[150] *Ibidem,* p. 313.

[151] Luis del Valle, S. J., "Encuentro de Sacerdotes para el Pueblo", *Christus,* año 38, núm. 453 (agosto de 1973), p. 9.

[152] Entrevista con Luis del Valle, S. J., 21 de diciembre de 1986, y Martín de la Rosa Medellín, *Église et conflit social. Histoire sociologique de conjoncture critique de l'Église mexicaine dans les années* 65-79, thèse de troisième cycle, EHESS, París, 1983, p. 240.

[153] Jesús García, *op. cit.,* p. 410.

[154] *Excélsior,* 9 de septiembre de 1968.

[155] *Ibidem,* 9 de marzo de 1970.

[156] *Ibidem,* 26 de mayo de 1971.

[157] *Ibidem,* 10 de mayo de 1972.

[158] Enrique Maza, S, J., "Campaña de insultos contra el cardenal. Obispos, sacerdotes, Iglesia, divididos", *Christus,* año 37, núm. 436 (marzo de 1972), pp. 5-7.

[159] *Ibidem, Excélsior,* 29 y 30 de diciembre de 1971. El 25 de enero ese mismo periódico publicó unas declaraciones del episcopado que aclaran que Sáenz Arriaga no fue excomulgado sino fue de acuerdo con el canon 22-23 "simplemente quedó fuera de la Iglesia".

[160] *Ibidem,* 4 de enero de 1971.

[161] Ver, por ejemplo, Antonio Rius Facius, *Los demoledores de la Iglesia en México* (México, D. F.: Ediciones Saeta, 1972). Sobre la Asociación Pío X, ver *Excélsior,* 10 de febrero de 1973, y Jesús García, "La Iglesia mexicana desde 1962", en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* V (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984) p. 439.

[162] Edward L. Mayer, p. 382.

[163] *Ibidem,* p. 384.

[164] *Ibidem,* p. 385, y Jesús García, *op. cit.,* p. 430.

[165] Genaro Alamilla, "Inminente celebración de la Asamblea Plenaria del Episcopado Mexicano", *Documentación e Información Católica* (DIC), vol. 1973, núm. 10 (22 de febrero de 1973), p. 118.

[166] Edward L. Mayer, *op. cit.,* p. 387.

[167] *Excélsior,* 7 de marzo de 1973.

[168] DIC, "El mensaje del episcopado. Su difusión en México y en el extranjero", *Documentación e Información Católica,* año I, núm. 53 (20 de diciembre de 1973), p. 705.

[169] Ver, por ejemplo, Edward L. Mayer, *op. cit.,* p. 389, y Jesús Carcía, *op. cit.,* p. 429.

[170] Genaro Alamilla, "El fracaso de una Asamblea y la mediocridad de un documento", *Documentación e Información Católica,* vol. 1973, núm. 13 (15 de marzo de 1973), p. 158.

[171] *Excélsior,* 13 y 17 de febrero de 1973.

[172] Antonio López Aviña [arzobispo de Durango], "Exhortación pastoral", *Documentación e Información Católica,* vol. 1973, núm. 20 (3 de mayo de 1973), pp. 209-216.

[173] Episcopado mexicano, "Declaración del Episcopado mexicano ante la situación que prevalece en el país", *Documentación e Información Católica,* año 1, núm. 46 (1º de noviembre de 1973), p. 597.

[174] Paulo VI, *Octogesima adveniens,* p. 556.

[175] Episcopado mexicano, "Mensaje del Episcopado mexicano al pueblo de México acerca de 'El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política' ", *Documentación e Información Católica,* año 1, núm. 52 (13 de diciembre de 1973), p. 675.

[176] *Ibidem,* p. 676, y Paulo VI, *Octogesima adveniens,* p. 557.

[177] *Ibidem,* p. 677.

[178] *Ibidem,* p. 683.

[179] *Ibidem,* p. 672.

[180] *Ibidem,* pp. 680-681.

[181] *Ibidem,* pp. 684-685.

[182] *Ibidem,* pp. 685-686.

[183] p. 687.

[184] Jaime González Graf e Ignacio Reynoso Obregón [presidente de la Junta Diocesana de la ACM], "Proposición para la creación de 'organismos al servicio de los laicos para la acción eclesial' ", *Christus,* año 34, núm. 400 (marzo de 1969), p. 269.

[185] Equipo Coordinador Nacional del Movimiento Familiar Cristiano, “La acción de la Iglesia a través de los laicos”, *Christus,* año 34, núm. 400 (marzo de 1969), p. 259.

[186] *Ibidem,* p. 260.

[187] Francisco Xavier Nuño [arzobispo de la diócesis de San Juan de los Lagos], “Estudio para la renovación de la Acción Católica Mexicana”, *Christus,* año 34, núm. 400 (marzo de 1969), p. 236.

[188] Equipo Coordinador Nacional del MFC, *op. cit.,* p. 264.

[189] Sobre el Secretariado Social Mexicano hay una cantidad abundante de material. Existe en primer lugar toda la producción del SSM, sus diversas revistas, en particular para esta fecha *Contacto.* De particular interés son los diversos folios relativos a la *Correspondencia SSM-Episcopado.* Diversos artículos en *Christus,* y como bibliografía secundaria sobre el SSM en este periodo se pueden consultar los libros citados de Jesús García, *op. cit.,* pp. 442-446, y la tesis de Edward Larry Mayer, pp. 274-288.

[190] SSM, *Correspondencia SSM-Episcopado,* VI.

[191] Comisión Episcopal de Pastoral Social, “Comunicación del presidente de la CEPS sobre el Secretariado Social Mexicano”, *Documentación e Información Católica,* año 1, núm. 48 (15 de noviembre de 1973), p. 614.

[1] Un panorama general del desempeño social, político y económico del gobierno de Echeverría puede encontrarse en *Problèmes d'Amérique Latine,* núms. 4098-4099, XXXII (25 de junio de 1974), y núms. 43338-4339-4340, XLII (2 de diciembre de 1976). La cifra del PIB se encuentra en este último, en el artículo de Claude Bataillon, "Bilan de la présidence Echeverría au Mexique", p. 17.

[2] Nacional Financiera, S. A., *La economía mexicana en cifras,* edición 1984, cuadro 2.5, México: producto interno bruto total y por sectores 1970-1982 (millones de pesos a precios de 1970), pp. 61-62.

[3] Claude Bataillon, art. cit., p. 15, y Banco de México, *Indicadores económicos,* Subdirección de Investigación Económica, p. f.

[4] Rosario Green, "La dette extérieure de 1970 à 1982", *Problèmes d'Amérique Latine,* núms. 4731-4732, núm. 69 (23 de septiembre de 1983), p. 54, y Banco de México, *Indicadores económicos,* Subdirección de Investigación Económica, pp. IV-H-65 y IV-H-66.

[5] Las reservas probadas pasaron de 5 431 millones de barriles en 1973 a 72 008 millones en 1981. La producción anual pasó de 335.6 millones de barriles en 1973 a 1 228.8 millones en 1981. Nacional Financiera, S. A., *La economía mexicana en cifras,* cuadro 4.31, México: reservas probadas y producción anual de hidrocarburos, líquidos y gas natural, 1970-1981 (millones de barriles), p. 196.

[6] Claude Bataillon, art. cit., p. 11, y *Tiempo,* vol. LXVIII, núm. 1766 (8 de marzo de 1976), p. 19, y 1767 (15 de marzo de 1976), pp. 5-8.

[7] Una breve relación de las actividades de la guerrilla en México durante el periodo aparece en *Tiempo,* vol. LXIX, núm. 1785 (19 de julio de 1976), p. 7.

[8] En 1976, por ejemplo, el Partido Comunista Mexicano y otras organizaciones de la izquierda que propugnaban una lucha no armada tenían una relativa libertad de acción.

[9] En el V Informe de Gobierno, el 1º de septiembre de 1975, el presidente afirmó: "Grupos minoritarios suscitan todavía anacrónicas querellas e intentan socavar la autoridad de las instituciones. Aspiran a predominar atenidos a su poder económico". *Texto íntegro del V Informe* en *Tiempo,* vol. LXVII, núm. 1740 (8 de septiembre de 1975), p. 13.

[10] *Texto íntegro del VI Informe del presidente de la República,* licenciado Luis Echeverría, rendido ante el Honorable Congreso de la Unión el día 1º de septiembre de 1976. Reproducido con foliación aparte en *Tiempo,* vol. LXIX, núm. 1792 (6 de septiembre de 1976), p. XXIV. Sobre la actividad internacional del gobierno de Echeverría, consultar el capítulo VI de la obra de Mario Ojeda, *Alcances* y *límites de la política exterior de México,* Colección del Centro de Estudios Internacionales, XVII (México, D. F.: El Colegio de México, 1976), y Daniel Cosío Villegas, *El estilo personal de gobernar* (México, D. F.: Editorial Joaquín Mortiz, 1975), p. 88.

[11] El artículo 130 de la Constitución afirmaba: "La ley no reconoce personalidad jurídica alguna a las agrupaciones religiosas denominadas Iglesias", *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,* edición trilingüe (México, D. F.: Cámara de Senadores, 1962), p. 151.

[12] *Tiempo,* vol. LXIV, núm. 1657 (4 de febrero de 1974), p. 22.

[13] *Idem.*

[14] Una reseña de las reacciones en la prensa apareció en *Documentación e Información Católica,* en adelante sólo *DIC*, año II, núm. 6 (7 de febrero de 1974), "Revista de prensa-Leyendo y revisando para ustedes la visita del presidente Echeverría al Santo Padre Paulo VI (9 de febrero de 1974)", p. 51.

[15] *Idem.*

[16] *Tiempo,* vol. LXIV, núm. 1657 (4 de febrero de 1974), p. 5.

[17] *DIC,* año II, núm. 6 (7 de febrero de 1974), p. 51.

[18] *Idem.*

[19] *Tiempo,* vol. LXIV, núm. 1657 (4 de febrero de 1974), p. 22.

[20] *Idem.*

[21] Enrique Núñez H., "Comentarios nacionales", *Christus,* año 39, núm. 461 (abril de 1974), p. 17.

[22] Paulo VI, "Paulo VI habla al presidente de México Luis Echeverría Álvarez", *DIC,* año II, núm. 9 (28 de febrero de 1974), p. 76.

[23] *Idem.*

[24] *Tiempo,* vol. LXIV, núm. 1659 (18 de febrero de 1974), p. 14.

[25] *Ibidem,* p. 15.

[26] Episcopado mexicano, "Boletín de prensa" (5 de abril de 1976), *DIC,* año 4. núms. 18-19 (29 de abril/6 de mayo de 1976), p. 190.

[27] Un ejemplo de esta posición, así como un resumen de los acontecimientos, lo ofrece Jesús García, "La Iglesia mexicana desde 1962", *Historia general de la Iglesia en América Latina,* V, *México* (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1984), p. 451.

[28] De hecho, Pedro Ramírez Vázquez fue nombrado secretario de Asentamientos Humanos y Obras Públicas en el gobierno de José López Portillo (1976-1982). Ver un breve currículum en *Tiempo,* vol. LXX, núm. 1805 (6 de diciembre de 1976), p. 23.

[29] Jesús Pavlo Tenorio, "El apoyo económico gubernamental para la nueva Basílica", *Cultura Cristiana,* tomo XLV, núm. 29 (18 de julio de 1976), p. 2.

[30] Rubén E. Ríos (entrevista al abad Guillermo Schulemburg), "Monterrey en peregrinación al Tepeyac", *DIC,* año IV, núm. 36 y 37 (2 y 9 de septiembre de 1976), p. 438.

[31] *Tiempo,* vol. LXIX, núm. 1797 (11 de octubre de 1976), p. 59.

[32] Comisión especial para estudiar el problema construcción de la nueva basílica, "Construcción de la Basílica de Guadalupe: puntos negativos y positivos", *DIC,* año III, núm. 34 y 35 (21 y 28 de agosto de 1975), p. 353.

[33] Jesús García, *op. cit.,* p. 453.

[34] Grupo de sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca, "Reflexiones sobre la nueva Basílica de Guadalupe", *Christus,* año 40, núm. 478 (septiembre de 1975), p. 59.

[35] Comisión especial para estudiar el problema construcción de la nueva basilica, art. cit., pp. 352-354.

[36] Cardenal J. Villot, "Carta de Monseñor Villot en nombre del papa a monseñor Schulemburg, abad de la Basílica de Guadalupe", *DIC,* año III, núm. 39 (25 de septiembre de 1975), p. 386.

[37] Episcopado mexicano, "Invitación del Episcopado nacional al pueblo católico de México a inaugurar el nuevo santuario a Nuestra Señora de Guadalupe", *DIC*, año IV, núm. 40 (30 de septiembre de 1976), p. 483.

[38] Sergio Méndez Arceo [obispo de Cuernavaca], "Comentario dominical breve de la dedicación de la Nueva Basílica", *DIC*, año IV, núm. 44 (28 de octubre de 1976), p. 533.

[39] *Idem.*

[40] *Idem.*

[41] Daniel Cosío Villegas, *op. cit.,* p. 50.

[42] En un artículo aparecido en la revista *Christus,* de la tendencia más crítica en el seno de la Iglesia, se sostenía lo siguiente: "Es importante tener en cuenta que actualmente dentro del grupo gobernante existen

diferentes tendencias para afrontar la problemática nacional: la de Echeverría y el grupo político y económico en que se apoya y la de los sectores de la oligarquía y del mismo gobierno que ofrecen resistencia a las más mínimas concesiones en favor de los sectores más pobres del país". Más adelante se afirma: "Si la postura del presidente está entrando en contradicción con los grupos más recalcitrantes, los que tienen más intereses que perder, es necesario apoyarlo", Jorge Víctor Villalobos G., "A propósito del IV Informe de gobierno", *Christus,* año 39, núm. 468 (noviembre de 1974), pp. 13-17. Un análisis parecido, aunque un poco más crítico, es el que aparece en esa misma revista escrito por el jesuita Antonio Oceguera, "El IV Informe de Gobierno", pp. 18-19.

[43] Ver por ejemplo José Salazar López, "Comunicado sobre la violencia", *DIC,* año II, núm. 40 (3 de octubre de 1974), p. 404.

[44] Serafín Vázquez Elizalde [obispo de Huejutla], "Mensaje del obispo de Huejutla y su Consejo Presbiterial", *DIC,* año III, núm. 46 y 47 (13 y 20 de noviembre de 1975), p. 460.

[45] *Idem,* p. 462.

[46] *Idem.*

[47] *Ibidem,* pp. 462-463.

[48] Ver la sección "Fuentes doctrinales" al final del documento, p. 463.

[49] Arturo Lona Reyes [obispo de Tehuantepec], "Injusticias en el Istmo de Tehuantepec: revelan obispo y sacerdotes", *DIC,* año IV, núm. 21 (20 de mayo de 1976), p. 206.

[50] *Idem.*

[51] Samuel Ruiz [obispo de San Cristóbal de las Casas], "Situaciones de injusticia y violencia en Chiapas", *DIC,* año IV, núm. 22 (27 de mayo de 1976), p. 219.

[52] Carlos Quintero Arce [arzobispo de Hermosillo], "Mensaje de Navidad", *DIC,* año IV, núm. 6 (5 de febrero de 1976), p. 37.

[53] *Ibidem,* p. 38.

[54] Carlos Quintero Arce [arzobispo de Hermosillo), "Graves acontecimientos claman mayor justicia social en Sonora", *DIC,* año IV, núm. 21 (20 de mayo de 1976), p. 206.

[55] Carlos Quintero Arce [arzobispo de Hermosillo], "Mensaje pastoral en ocasión de la Pascua 1976", *DIC,* año IV, núm. 25 (17 de junio de 1976), p. 267.

[56] *Ibidem,* p. 268.

[57] *Ibidem,* p. 269.

[58] Arturo Szymanski [Tampico], J. Esaúl Robles [Tulancingo], Ricardo Guízar [aux. de Puebla] y Rafael García [Tabasco], "Cuatro obispos injustamente aprehendidos declaran", *DIC,* año II, núm. 29 (18 de julio de 1974), p. 300.

[59] *Idem.*

[60] *Ibidem,* p. 299.

[61] Acción Católica Mexicana, "Comunicado al Secretario de Gobernación", *DIC,* año II, núm. 30 (25 de julio de 1974), p. 322.

[62] Antonio López Aviña [arzobispo de Durango], "El arzobispo de Durango protesta por el atraco sufrido por los prelados", *DIC,* año II, núm. 31 (1º de agosto de 1974), p. 324.

[63] Episcopado mexicano, "Comunicado de prensa. El Episcopado mexicano y los homicidios en El Cubilete", *DIC,* año III, núm. 49 (4 de diciembre de 1975), p. 478.

[64] Acción Católica Mexicana, "Mensaje de la ACM sobre los acontecimientos del Cubilete", *DIC,* año III, núm. 50 y 51 (11 y 18 de diciembre de 1975), p. 486.

[65] José Quezada Valdez [obispo de Acapulco] y Rafael Bello Ruiz [obispo auxiliar de Acapulco], "Que se detenga el crimen", *DIC,* año III, núm. 50 y 51 (11 y 18 de diciembre de 1975), p. 485.

[66] Bartolomé Carrasco [obispo de Tapachula], "Aprehensiones en Tapachula: Mensaje de reflexión", *DIC,* año II, núm. 18 (2 de mayo de 1974), p. 188.

[67] Un tratamiento general de estos casos se encuentra en Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López, *Radiografía de la Iglesia en México,* Cuadernos de Investigación Social, 5, Instituto de Investigaciones Sociales (México, D. F.: UNAM, 1981), pp. 57-61.

[68] Claude Bataillon, "Bilan de la présidence Echeverría au Mexique", en *Problèmes de Amérique Latine,* núm. 4340, XLII (2 de diciembre de 1976), p. 17.

[69] Episcopado mexicano, "Mensaje del Episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable", *DIC,* núm. 1 (21 de diciembre de 1972), p. 9.

[70] *Idem.*

[71] Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, "A propósito del folleto '50 preguntas sobre paternidad responsable' ", *DIC,* año 1, núm. 38 (6 de septiembre de 1973), p. 488.

[72] Episcopado mexicano, "Mensaje del Episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable"[versión modificada], *DIC,* año 1, núm. 34 (9 de agosto de 1973), p. 417.

[73] Carlos A. Corona C., "Comentarios nacionales", *Christus,* año 39, núm. 464 (julio de 1974), p. 7.

[74] *Idem.*

[75] Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe y Comisión Episcopal para el Apostolado de los Seglares, "Sobre la cuestión demográfica, el Comité Episcopal declara a la opinión pública", *DIC,* año II, núm. 15 y 16 (11 y 18 de abril de 1974), p. 145 bis.

[76] Citado por Carlos A. Corona, art. cit., p. 7.

[77] *Idem.*

[78] Episcopado mexicano, "Comunicación del Comité Episcopal a los demás miembros de la CEM, a los sacerdotes, religiosos y seglares del Pueblo de Dios", *DIC,* año II, núm. 29 (18 de julio de 1974), p. 301.

[79] *Idem.*

[80] *Idem.*

[81] *Tiempo* [reportaje sobre población y entrevista a la directora del Consejo Nacional de Población], vol. LXVIII, núm. 1765 (1° de marzo de 1976), pp. 50-52.

[82] Episcopado mexicano, "Declaración del Episcopado mexicano sobre el respeto a la vida humana", *DIC,* año III, núm. 38 (18 de septiembre de 1975), p. 381 [foliación propia].

[83] Citado por Carlos A. Corona, art. cit., p. 7.

[84] Episcopado mexicano, "Declaración del Episcopado mexicano sobre el respeto a la vida humana", p. 3.

[85] *Ibidem,* p. 7.

[86] *Tiempo,* vol. LXVI, núm. 1710 (10 de febrero de 1975), p. 15.

[87] José Melgoza Osorio [obispo de Ciudad Valles], "Texto escolar de educación sexual: comunicación de Mons. Melgoza", *DIC,* año II, núm. 42 (17 de octubre de 1974), p. 436.

[88] *Ibidem,* p. 437.

[89] Antonio López Aviña, "Instrucción pastoral del arzobispo de Durango sobre la educación", *DIC,* año III, núm 3 (16 de enero de 1975), p. 13.

[90] *Idem.*

[91] Luis Munive Escobar [obispo de Tlaxcala], "El obispo de Tlaxcala advierte acerca del texto sobre

educación", *DIC,* año III, núm. 5 (30 de enero de 1975), p. 29.

[92] Antonio López Aviña, art. cit., p. 13.

[93] José Melgoza Osario, art. cit., p. 437.

[94] Jorge V. Villalobos Grzybowicz, "La campaña contra los libros de texto. ¿Fue manipulado el episcopado?", *Christus,* año 40, núm. 474 (mayo de 1975), p. 5.

[95] *Idem.*

[96] *Tiempo,* vol. LXVI, núm. 1710 (10 de febrero de 1975), p. 15.

[97] Citado por Jorge V. Villalobos, art. cit., p. 5.

[98] *Tiempo,* vol. LXVI, núm. 1712 (24 de febrero de 1975), p. 12.

[99] Citado por Jorge V. Villalobos, art. cit., p. 5.

[100] Episcopado mexicano, "Declaración del Episcopado mexicano sobre los libros de texto", *DIC,* año III, núm. 8 (20 de febrero de 1975), p. 51.

[101] *Idem.*

[102] Bartolomé Carrasco [obispo de Tapachula], "Declaración del obispo y presbiterio de la diócesis de Tapachula sobre algunos problemas suscitados en torno a los libros de texto gratuitos", *DIC,* año III, núms. 20 y 21 (15 y 22 de mayo de 1975), p. 203.

[103] *Tiempo,* vol. LXVI, núm. 1710 (10 de febrero de 1975), p. 12.

[104] *Idem.*

[105] *Ibidem,* p. 13.

[106] Citado por Jorge V. Villalobos, art. cit., p. 6.

[107] Carlos Quintero Arce [obispo de Hermosillo], "Monseñor Quintero Arce comenta las declaraciones sobre los libros de texto", *DIC,* año III, núm. 11 (13 de marzo de 1975), p. 90.

[108] Octaviano Márquez Toriz [arzobispo de Puebla], "Instrucción pastoral de monseñor Márquez sobre algunos aspectos de la educación", *DIC,* año III, núm. 12 (20 de marzo de 1975), p. 111.

[109] *Ibidem,* p. 113.

[110] Episcopado mexicano, "Nuevo mensaje del Episcopado mexicano sobre la reforma educativa", *DIC,* año III, núm. 10 (6 de marzo de 1975), p. 84

[111] *Idem.*

[112] *Idem.*

[113] *Ibidem,* p. 85.

[114] *Ibidem,* p. 86.

[115] *Ibidem,* p. 87.

[116] Episcopado mexicano, "Comunicado de prensa sobre volantes contra libros de texto gratuitos", *DIC,* año III, núm. 25 (19 de junio de 1975), p. 268.

[117] Provincia Eclesiástica de Guadalajara [José Salazar, arzobispo de Guadalajara; Francisco Javier Nuño, arzobispo-obispo de San Juan de los Lagos; Salvador Quezada Limón, obispo de Aguascalientes; Leobardo Viera Contreras, obispo de Ciudad Guzmán; Maclovio Vázquez Silos, obispo de Autlán; Adolfo Suárez Rivera, obispo de Tepic; Rafael Muñoz, obispo de Zacatecas; Rogelio Sánchez González, obispo de Colima; Manuel Romero Arvizu, obispo de la Prelatura Jesús María (El Nayar); Alfredo Torres Romero, obispo coadjutor de Aguascalientes; Antonio Sahagún López, obispo auxiliar de Guadalajara, y Adolfo Hernández Hurtado, obispo auxiliar de Guadalajara], *Orientación y exhortación pastoral sobre el sentido cristiano de la educación* (Guadalajara, 30 de marzo de 1975), p. 23.

[118] *Ibidem,* p. 25.

[119] *Ibidem,* p. 24.

[120] *Idem.*

[121] *Ibidem,* p. 26.

[122] Manuel Pérez Gil [obispo de Mexicali], "Textos escolares oficiales. Elementos de juicio", *DIC,* año III, núm. 18 (1º de mayo de 1975), p. 171.

[123] *Idem.*

[124] *Ibidem,* p. 172.

[125] *Ibidem,* p. 173.

[126] *Idem.*

[127] *Idem.*

[128] *Idem.*

[129] La lista de los 17 obispos se puede ver en la carta dirigida al papa por los obispos a las 3:30 horas del 13 de agosto. Se reproduce en *DIC,* año IV, núm. 36 y 37 (2 y 9 de septiembre de 1976), p. 430.

[130] Según la versión proporcionada por monseñor Ruiz García, publicada en el órgano de información de la diócesis *El Caminante,* y reproducido en varias partes bajo el título "El incidente de Riobamba relatado por Monseñor Ruiz García" en varios números de *DIC,* año IV. La narración de las ponencias aparece en el núm. 45 (4 de noviembre de 1976), p. 557.

[131] "El incidente de Riobamba relatado por monseñor Ruiz (3a. parte)", *DIC,* año IV, núm. 47 y 48 (18 y 25 de noviembre de 1976), p. 579.

[132] Episcopado mexicano, "El Episcopado mexicano reprueba el incidente ecuatoriano", *DIC,* año IV, núm. 34 y 35 (19 y 26 de agosto de 1976). p. 427.

[133] "El incidente de Riobamba relatado por Monseñor Ruiz G. (3a. parte)", p. 597.

[134] *Ibidem,* p. 598.

[135] *Idem.*

[136] Javier Lozano Barragán, "Poder militar y evangelización en América Latina", *Medellín,* vol. 4, núm. 14 (junio de 1978), pp. 161-189. Reproducido con foliación propia en *DIC,* año VIII, núm. 22 (391) (29 de mayo de 1980), entre pp. 336 y 336 bis.

[137] *Idem.*

[138] *Ibidem,* p. 167.

[139] *Ibidem,* p. 170.

[140] *Ibidem,* p. 171

[141] *Idem.*

[142] *Ibidem,* p. 174.

[143] *Ibidem,* p. 182.

[144] *Ibidem,* p. 183.

[145] *Ibidem,* p. 185.

[146] *Idem.*

[147] *Ibidem,* p. 186.

[148] *Ibidem,* p. 187.

[149] Episcopado mexicano, exhortación pastoral *Fidelidad a la Iglesia* (México, D. F.: Ediciones Paulinas, 1976), p. 9.

[150] *Idem.*

[151] *Idem.*

[152] *La documentation française, Notes et Études Documentaires,* núms. 4338-4339-4340 (2 de diciembre de 1976), p. 64. Esta información es confirmada por Sergio Méndez Arceo [obispo de Cuernavaca]. “Información e interpretación de los acontecimientos de Atlatlahucan dirigidas por el obispo al pueblo de Morelos”, *DIC,* año IV, núm. 41 (7 de septiembre de 1976), p. 491.

[153] *Ibidem,* p. 492.

[154] *Idem.*

[155] *Idem.*

[156] Rafael Bello Ruiz [obispo de Acapulco], circular núm. 354, reproducida como “Unión Católica Mexicana Tridentina. Denuncia de Mons. Bello”, *DIC,* año IV, núm. 51 y 52 (16 y 23 de diciembre de 1976), p. 638.

[157] Manuel Castro Ruiz [arzobispo de Yucatán], “Ningún sacerdote de la Arq. de Yucatán participó en la celebración de Atlatlahucan: Mons. Castro Ruiz”, *DIC,* año IV, núm. 46 (11 de noviembre de 1976), p. 562.

[158] Rafael Bello Ruiz [obispo de Acapulco], “El padre Moisés Carmona de Acapulco ha incurrido en excomunión” *DIC,* año V, núm. 22 (2 de junio de 1977), p. 322.

[159] Francisco Nava G. [encargado de los medios de comunicación social de la diócesis de Acapulco], “El obispo de Acapulco esclarece la situación de Igualapa, Guerrero”, *DIC,* año VIII, núm. 26 (395) (26 de junio de 1980), p. 395.

[160] Grupo de firmantes seglares de Zamora, “Presbiterio y fieles de Zamora incondicionalmente con su obispo”, *DIC,* año V, núm. 3 (20 de enero de 1977), p. 34. Ver igualmente el mensaje del obispo de Zamora, José Esaúl Robles, “A los sacerdotes de la diócesis de Zamora”, con fecha del 2 de noviembre de 1976, reproducido en *DIC,* año IV, núm. 49 y 50 (2 y 9 de diciembre de 1976), p. 620.

[161] Fidel Cortés [obispo de Chilapa], “El obispo de Chilapa aclara la situación de Mary Conzuló”, *DIC,* año IV, núm. 13 (25 de marzo de 1976), p. 120.

[162] Curia del Arzobispado de México, “La revista ‘Estrella’ no está autorizada”, *DIC,* año II, núm. 27 (4 de julio de 1974), p. 282.

[163] José Abraham Martínez [obispo de Tacámbaro], circular 1/975 reproducida como “Las apariciones de la Virgen de Puruarán son falsas: circular del obispo”, *DIC,* año III, núm. 8 (20 de febrero de 1975), p. 54.

[164] *Idem.*

[165] *Idem.*

[166] Ernesto Corripio Ahumada [arzobispo primado de México], circular 39 del 28 de septiembre de 1982, reproducida como “Peregrinaciones a Puruarán: abiertamente desaprobadas”, *DIC,* año X, núm. 43 (516) (28 de octubre de 1982), p. 671. También la condena del obispo de Toluca, Alfredo Torres Romero, “Peregrinaciones a Puruarán: ‘Nueva Jerusalén’: Reprobadas”, *DIC,* año X, núm. 45 (518) (11 de noviembre de 1982), p. 699.

[167] Al parecer el único estudio serio que se ha hecho sobre este caso es el de Henri Favre, “La vierge s’est arrêté à Puruarán; integrisme catholique et millénarisme populaire au Mexique”, comunicación verbal presentada en el coloquio anual de la Association Française de Sciences Sociales sur l’Amérique Latine (AFSSAL), París, 28 y 29 de noviembre de 1986. Las actas del coloquio se publicarán próximamente.

[168] Flaviano Amatulli Valente y Santiago Piccinelli [combonianos], “Informe al Superior Provincial de los Misioneros Combonianos, Juan Pedro Pini, y a los hermanos de la Provincia de México sobre lo que acaeció en Ojitlán, Oaxaca, el 24 de octubre de 1976”, *DIC,* año IV, núm. 46 (11 de noviembre de 1976).

[169] *Ibidem,* p. 565.

[170] Sobre este concepto, ver Max Weber, *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva,* 5a. reimpresión, nota preliminar de José Medina Echavarría, traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981), p. 356.

[171] Flaviano Amatulli y Santiago Piccinelli, art. cit., p. 571.

[172] Jesús Alba Palacios [obispo auxiliar de Oaxaca], circular 20/76, reproducida como "Mons. Alba informa sobre los sucesos de Ojitlán", *DIC,* año IV, núm. 49 y 50 (2 y 9 de diciembre de 1976), p. 618.

[173] Padres combonianos, "Monseñor Lefebvre en Ojitlán", *DIC,* año IX, núm. 9 (430) (26 de febrero de 1981), p. 146.

[174] Bartolomé Carrasco [arzobispo de Oaxaca], "El padre Manuel Esteban Camacho suspenso 'a divinis' ", *DIC,* año VIII, núm. 3 (372) (17 de enero de 1980), p. 35.

[175] Padres combonianos, *op. cit.,* p. 145.

[176] *Unomásuno,* 10 de enero de 1981. Cita tomada de *Información sistemática,* núm. 61 (15 de febrero de 1981), p. 44.

[177] Consejo de Presidencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano, "Comunicado", *DIC,* año V, núm. 26 (30 de junio de 1977), p. 373.

[178] Episcopado mexicano, "Declaración" reproducido bajo el título "El Episcopado mexicano deplora y reprueba la actitud de Mons. Lefebvre", *DIC,* año IV, núms. 36 y 37 (2 y 9 de septiembre de 1976), p. 447.

[179] Asociación de Sacerdotes y Religiosos San Pío X, "Boletín de prensa", *DIC,* año V, núm. 29 (21 de julio de 1977), p. 424.

[180] *Excélsior,* 10 y 11 de enero de 1981, y *Unomásuno,* 11 de enero de 1981. Cita tomada de *Información sistemática,* núm. 61 (15 de febrero de 1981), p. 44.

[181] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Liberté chrétiénne et libération. Instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi,* introduction de Marie-Dominique Chenu (París: Éditions du CERF, 1986). Una síntesis de la historia de la teología de la liberación es la de Raymond Winling, "Les théologies de la libération Latino-américaines", en *La théologie contemparaine (1945-1980)* (París: Éditions du Centurion, 1983), pp. 274-290.

[182] José Salazar [cardenal, arzobispo de Guadalajara], "Discurso ante el Comité Episcopal en la Ciudad de Mérida, Yucatán, del 25 de abril de 1978", Anexo II de Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López, *Radiografía de la Iglesia en México* (México, D. F.: UNAM, 1981). Traducción francesa (imperfecta) en *DIAL,* núm. 45 (5 octubre 1978).

[183] Al respecto, se puede consultar la vasta obra de Émile Poulat, especialmente *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (París: Casteman, 1962; 1979) e *Intégrisme et catholicisme intégral* (París: Casterman, 1969). Se pueden consultar también los temas "intégrisme", "modernisme" y "catholicisme social" en Paul Poupard, *Dictionnaire des religions* (París: PUF, 1985).

[184] Martín de la Rosa M., "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la Celam III (1965-1979)", *Cuadernos Políticos,* núm. 19 (enero-marzo 1979), p. 99.

[185] Departamento de Acción Social del Celam, "Cristianismo e ideologías a la luz de la *Octogesima adveniens",* *DIC,* año II, núm. 15 y 16 (11 y 18 de abril de 1974), p. 161.

[186] *Ibidem,* p. 163.

[187] *Ibidem,* p. 162.

[188] Genaro Alamilla Arteaga [obispo de Papantla), "Consagración de Monseñor Alamilla, V Obispo de Papantla", *DIC,* año II, núm. 40 (3 de octubre de 1974), p. 410.

[189] *Ibidem,* p. 412.

[190] Manuel Talamás Camandari [obispo de Ciudad Juárez), "Reflexiones sobre la predicación", *DIC,* año III, núm. 11 (13 de marzo de 1975), p. 97.

[191] *Ibidem,* núm. 12, p. 103.

[192] *Ibidem,* núm. 11, p. 96.

[193] *Ibidem,* núm. 12, p. 103.

[194] *Idem.*

[195] *Ibidem,* p. 104.

[196] Felipe de Jesús Cueto, O.F.M. [obispo de Tlalnepantla], "Edicto cuaresmal del 3 de marzo de 1976", *DIC,* año IV, núm. 14 (1º de abril de 1976), p. 136.

[197] Antonio López Aviña [arzobispo de Durango], "Mons. López Aviña explica la organización de la Iglesia", *DIC,* año V, núm. 9 (3 de marzo de 1977), p. 119.

[198] Sobre la posición de monseñor Sergio Méndez Arceo respecto al marxismo y las otras ideologías, consultar el libro de entrevistas de Gabriela Videla, *Sergio Méndez Arceo: un señor obispo,* (Cuernavaca: Correo del Sur, 1982), p. 141.

[199] Ver el desplegado de los sacerdotes de Cuernavaca, "Reflexión de los sacerdotes de Cuernavaca sobre acusaciones gratuitas al obispo y al clero de Morelos", *Contacto,* año 11, núm. 4 (agosto de 1974), p. 66.

[200] Tomado de "Mexique: remous autour de l'évêque de Cuernavaca", *Dial,* núm. 443 (4 de mayo de 1978), p. 3.

[201] *Ibidem,* p. 1.

[202] Manuel Castilla Ramírez, "Polémica pública por declaraciones pro-marxistas de Méndez Arceo", *Noticias Aliadas,* vol. 15, núm. 15 (13 de abril de 1978), p. 6.

[203] *Proceso,* "Sergio Méndez Arceo: 'En Cuba, la revolución socialista ha dado al pueblo los beneficios propios de un ideal cristiano' ", núm. 90 (24 de julio de 1978), p. 10. Ver también "Obispo mexicano enfada a la jerarquía", *Noticias Aliadas,* vol. 15, núm. 13 (30 de marzo de 1978), p. 4.

[204] Obispos de la Región Pacífico Sur, "Vivir cristianamente el compromiso político", *DIC,* año X, núm. 16 (489) (22 abril de 1982), p. 265.

[205] Samuel Ruiz [obispo de San Cristóbal de las Casas], "El incidente de Riobamba relatado por Mons. Ruiz García", p. 598.

[206] Ver nota 191 del capítulo anterior.

[207] Luis Lopezllera, "Informe sucinto a nombre del Consejo Directivo del SSM sobre los pasos más relevantes dados en 1974", *SSM: Asamblea General 1974,* p. 6.

[208] *Idem.*

[209] *Ibidem,* p. 7.

[210] *Idem.*

[211] *Ibidem,* p. 9.

[212] *Ibidem,* p. 14.

[213] *Ibidem,* p. 7.

[214] Episcopado mexicano, "Boletín de la CEM número 2", *DIC,* año V, núm. 25 (23 de junio de 1977), p. 349.

[215] *Ibidem,* p. 350.

[216] Un análisis detallado de los acontecimientos de Torreón se encuentra en el citado libro *Radiografía de la*

Iglesia católica en México, 1970-1978, pp. 53-59.

[217] Fernando Romo Gutiérrez [obispo de Torreón], "Inquietantes sucesos en Torreón: mensaje de Mons. Romo", *DIC,* año IV, núm. 46 (11 de noviembre de 1976), p. 569.

[218] *Ibidem,* p. 570.

[219] *Proceso,* núm. 31 (6 de junio de 1977), pp. 16 y 17.

[220] Sobre los asesinatos de los sacerdotes Aguilar y Escamilla apareció una documentación muy completa en *Contacto,* año 14, 2-3 (abril-junio de 1977), pp. 86-126. También *Proceso,* núm. 24 (16 de abril de 1977), pp. 38, 39, y núm. 28 (16 de mayo de 1977), p. 29.

[221] Secretariado Social Mexicano, "La vida del padre Escamilla, un testimonio", *Contacto,* año 14, 2-3 (abril-junio 1977), p. 93.

[222] *Ibidem,* p. 97.

[223] *Ibidem,* p. 98.

[224] *Proceso,* núms. 41 (15 de agosto de 1977), pp. 20, 21, y 45 (12 de septiembre de 1977), pp. 25 y 26. Consultar también el semanario *Comunicaciones-Cencos.*

[225] Las declaraciones de Almeida y la homilía de Méndez Arceo del 26 de marzo de 1977 se reproducen en *Contacto,* año 14, 2-3 (abril-junio de 1977).

[226] Comisión Episcopal de Pastoral Social, "La CEPS ante el asesinato del P. Escamilla", *DIC,* año V, núm. 19 (12 de mayo de 1977), p. 277.

[227] Pro Mundi Vita, "El Movimiento Pentecostal Católico: ¿Entusiasmo creador o factor de división?", *Boletín,* núm. 60 (mayo de 1976), reproducido con foliación propia en *DIC,* año V, núm. 23 (9 de junio de 1977), p. 4.

[228] *Ibidem,* p. 2.

[229] *Ibidem,* p. 11.

[230] José Guzmán Ponce de León [superior general de los Misioneros del Espíritu Santo] "Circular N° 11/VIII sobre el Movimiento de Renovación Cristiana en el Espíritu Santo o sea Movimiento Pentecostal Católico", reproducida en la circular núm. 15 de la Arquidiócesis de México, sobre el Movimiento Pentecostal Católico, del 16 de febrero de 1973. Ambas son reproducidas en *DIC,* Año 1, núm. 14 (22 de marzo de 1973), p. 12 E.

[231] Comisión Nacional de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos [Estados Unidos], "Relación presentada a los Obispos en su reunión del 14 de noviembre de 1969", incluía en la circular núm. 15 de la Arquidiócesis de México, p. 15 E.

[232] *Ibidem,* pp. 17 y 18 E.

[233] *Ibidem,* p. 18 E.

[234] Paulo VI, "Paulo VI habla a los del III Congreso Internacional de Renovación Carismática", *DIC,* año III, núm. 24 (12 de junio de 1975), p. 252.

[235] Ver, por ejemplo, Fernando Romo Gutiérrez [obispo de Torreón], 'III Encuentro Sacerdotal de Renovación en el Espíritu Santo", *DIC,* año VIII, núm. 16 (385) (17 de abril de 1980), p. 215, y "Ecos del III Encuentro Sacerdotal de Renovación en el Espíritu Santo", *DIC,* año VIII, núm. 23/24 (392/393), (5 y 12 de junio de 1980), p. 349. El II Encuentro se celebró en Toluca y al III Encuentro asistieron sólo los obispos Romo Gutiérrez, de Torreón, y Carlos Talavera, auxiliar de México. Ver también Alfonso Hinojosa [obispo de Ciudad Victoria], "El sacerdote en la Renovación Carismática", *DIC,* año VII, núm. 32 (9 de agosto de 1979), p. 573.

[236] Ver, por ejemplo, Manuel Talamás, "A los católicos que participan en los grupos de reflexión en el Espíritu Santo", sin fecha, incluido con foliación propia en el volumen II (1974) de *DIC;* Carlos Quintero Arce [arzobispo de Hermosillo], "Renovación Carismática en el Espíritu Santo", *DIC,* año IV, núm. 13 (25 de marzo de 1976), p. 119; Adalberto Almeida [arzobispo de Chihuahua], "Actitudes pastorales ante el

Movimiento de Renovación Carismática", *DIC,* año V, núm. 9 (3 de marzo de 1977), p. 121; Ezequiel Perea Sánchez [obispo de San Luis Potosí], "Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo; Instrucción pastoral", *DIC,* año VII, núm. 27 (5 de julio de 1979), p. 447; José de Jesús Tirado y Pedraza [arzobispo de Monterrey], "Instrucción pastoral sobre la Renovación Cristiana en el Espíritu Santo", *DIC,* año VIII, núm. 35-36 (404/405) (28 de agosto/4 de septiembre de 1980), p. 547, y Arturo Szymanski [obispo de Tampico], "Normas para el Movimiento de Renovación", *DIC,* año IX, núm. 227 (448), (2 de julio de 1981), p. 485.

[237] Genaro Alamilla [obispo de Papantla], "Circular 3/77" del 7 de abril de 1977, reproducida en *DIC,* año V, núm. 19 (12 de mayo de 1977), p. 270, y Adolfo Suárez Rivera [obispo de Tepic], "Reflexiones sobre la renovación en el Espíritu Santo y la Renovación Carismática", *DIC,* año V, núm, 10 (10 de marzo de 1977), p 137.

[238] Fidel Cortés Pérez [obispo de Chilapa], "Exhortacion pastoral", *DIC,* año VII, núm. 28 (12 de julio de 1979), p. 471; Antonio López Aviña [arzobispo de Durango], "Acción del Espíritu Santo en la Iglesia", *DIC,* año VIII, núm. 26 (395) (26 de junio de 1980), p. 399; Miguel García Franco [obispo de Mazatlán], "La verdad sobre la Renovación Cristiana en el Espíritu Santo en la Diócesis de Mazatlán", *DIC,* año IX, núm. 5 (426) (29 de enero de 1981), p. 57, y Estanislao Alcaraz Figueroa [arzobispo de Morelia], "El Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo en Morelia", *DIC,* año IX, núm. 43 (464) (22 de octubre de 1981), p. 734.

[239] Fidel Cortés Pérez, "Exhortación pastoral", *DIC,* año VII, núm. 28 (12 de julio de 1979), pp. 472-473.

[240] Miguel García Franco, "La verdad sobre la Renovación cristiana…", p. 66.

[1] *Proceso,* núm. 23 (9 de abril de 1977), p. 21.

[2] Sobre la actividad de la llamada "Brigada Blanca" abundan los testimonios de las organizaciones de defensa de derechos humanos. Dos de las revistas que más denunciaron sus actividades fueron *Proceso y Comunicaciones-Cencos.* Ver, por ejemplo, los núms. 115-118 de *Proceso* y 7-79 de *Comunicaciones-Cencos.*

[3] *Excélsior,* 17 de septiembre de 1972.

[4] *Ibidem,* 14 de octubre de 1972.

[5] Óscar Hinojosa, "¿Las sotanas al poder?", *Proceso,* núm. 32 (13 de junio de 1977), p. 6.

[6] *Ibidem,* p. 10.

[7] *Idem.*

[8] Heberto Castillo, "¿Sacerdotes a la política?", *Proceso,* núm. 32 (13 de junio de 1977), p. 30.

[9] Óscar Hinojosa, art. cit., p. 10.

[10] *Idem.*

[11] Enrique Maza, "Derechos del clero; reto a la Iglesia", *Proceso,* núm. 32 (13 de junio de 1977), p. 31.

[12] *Idem.*

[13] Óscar Hinojosa, art. cit., p. 9.

[14] *Idem.*

[15] Secretariado Social Mexicano, "El SSM ante la Reforma Política", *Contacto,* año 14 (abril-junio de 1977), p. 137.

[16] Óscar Hinojosa, art. cit., p. 8.

[17] *Ibidem,* p. 6.

[18] *Ibidem,* p. 7.

[19] *Ibidem,* p. 8.

[20] Ver al respecto la ya citada declaración conciliar *Dignitatis Humanae* (Sur la liberté religieuse), en *Le discours social de l'Eglise Catholique: de Léon XIII à Jean Paul II* (París: Le Centurion, 1985), pp. 474-487.

[21] Óscar Hinojosa, art. cit., p. 9.

[22] *Idem.*

[23] Episcopado mexicano, Secretariado General, "Comunicado", *DIC,* año V, núm. 24 (16 de junio de 1977), p. 340.

[24] Carlos Talavera Ramírez, "El clero y la política", *DIC,* año V, núm. 36 (8 de septiembre de 1977), p. 515.

[25] *Ibidem,* p. 516.

[26] *Ibidem,* p. 518.

[27] *Ibidem,* p. 519.

[28] *Idem.*

[29] *Ibidem,* p. 521.

[30] *Idem.*

[31] *Idem.*

[32] *Idem.*

[33] Episcopado mexicano, “Mensaje de los delegados mexicanos a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano al Pueblo de Dios en México”, *DIC,* año VII, núm. 13 (29 de marzo de 1979), p. 213.

[34] *Proceso,* “Equilibrista y moderado el equipo mexicano ante la Celam”, núm. 86 (26 de junio de 1978), p. 10.

[35] Se pueden comparar las posiciones de algunos de estos prelados respecto a la cuestión educativa. Ver, por ejemplo, *supra,* la posición del cardenal Salazar (nota 16 del capítulo anterior), de Monseñor Quintero (nota 107 del capítulo anterior), o de monseñor Pérez Gil (nota 122 del capítulo anterior). Igualmente, sobre la cuestión social por el cardenal Corripio (notas 163, 187 y 193 del presente capítulo), el cardenal Salazar (nota 182 del capítulo anterior), monseñor Obeso (notas 130 y 191 del presente capítulo) o monseñor Quintero (notas 54 y 55 del capítulo anterior). La lista completa de los delegados es la siguiente: cardenal José Salazar López (presidente de la CEM), Ernesto Corripio Ahumada (arzobispo primado de México y copresidente de la III Celam), Alfredo Torres Romero (secretario general de la CEM), Carlos Quintero Arce (arzobispo de Hermosillo y presidente del Depto. de Educación del Celam), Bartolomé Carrasco Briseño (arzobispo de Oaxaca), Antonio López Aviña (arzobispo de Durango), Sergio Obeso Rivera (arzobispo coadjutor de Xalapa), Pedro Aranda Díaz (obispo de Tulancingo), Jorge Bernal Vargas (obispo prelado de Chetumal), Rafael García González (obispo de Tabasco), José A. Llaguno Farías (vicario apostólico de la Tarahumara), Jorge Martínez Martínez (obispo auxiliar de México), José Melgoza Osorio (obispo electo de Cd. Nezahualcóyotl), Rafael Muñoz Núñez (obispo de Zacatecas), Manuel Pérez-Gil González (obispo de Mexicali), José Esaúl Robles Jiménez (obispo de Zamora), Manuel Samaniego B. (obispo electo de Cuautitlán), Adolfo Suárez Rivera (obispo de Tepic), Arturo Szymanski (obispo de Tampico), Francisco Villalobos Padilla (obispo de Saltillo), Manuel Talamás Camandari (obispo de Ciudad Juárez) y Genaro Alamilla Arteaga (obispo de Papantla).

[36] *Proceso,* “Las bromas pesadas de Dios”, núm. 101 (9 de octubre de 1978), p. 28.

[37] *Proceso,* “Segundo documento de consulta para Puebla”, núm. 99 (25 de septiembre de 1978), p. 18. Convendría detenerse a analizar las sucesivas transformaciones de los documentos preparatorios. Ver, por ejemplo: Consejo Episcopal Latinoamericano. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”, *Preparación: Documento de consulta a las Conferencias Episcopales* (sin fecha ni lugar de publicación) y *Documento de Trabajo;* Puebla de los Ángeles, México, 12-28 de octubre de 1978 (sin fecha ni lugar de publicación).

[38] Ignacio Ramírez, “El arzobispo de Oaxaca. El papa no viene a favorecer izquierdas ni derechas”, núm. 115 (15 de enero de 1979), p. 6.

[39] *Ibidem,* p. 9.

[40] Secretariado Social Mexicano, “Pueblo, política y Puebla”, año 15, núm. 1 (febrero de 1978), p. 5.

[41] Ver, por ejemplo, el número especial de *Christus,* año 44, núm. 520-521 (marzo-abril de 1979), el citado artículo de Martín de la Rosa, p. 103.

[42] Gary MacEoin y Nivita Riley, “Observando detenidamente a los documentos de Puebla”, *Noticias Aliadas,* vol. 16, núm. 8 (22 de febrero de 1979), p. 1.

[43] Francisco J. Perea, *El papa en México: presencia* y *mensaje de Juan Pablo II,* 4a. ed. (México, D. F.: Editorial Diana, 1979), p. 78.

[44] *Ibidem,* p. 115.

[45] Juan Pablo II, *Magisterio de Juan Pablo II en México; enero 26-31 1979* (s. l.: Ediciones Fe Histórica del Secretariado Social Arquidiocesano, sin fecha), p. 34.

[46] Ésta es la opinión de una parte de los miembros del Centro Antonio de Montesinos, con sede en México, D. F., donde se promueven y asesoran este tipo de comunidades eclesiales.

[47] Francisco J. Perea, *op. cit.,* p. 120.

[48] Juan Pablo II, *Magisterio de Juan Pablo II en México: enero 26-31 1979*, p. 18. Se toma el texto del Secretariado Social Arquidiocesano, porque la transcripción en el libro de Perea es en este caso imperfecta.

[49] Francisco J. Perea, *op. cit.,* p. 138.

[50] *Ibidem,* pp. 132 y 145.

[51] Consejo Episcopal Latinoamericano, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Bogotá: Impresora-Editora L. Canal y Asociados, Ltd., 1979), pp. 142-145.

[52] *Ibidem,* p. 243.

[53] Entrevista a Bernardo Barranco, dirigente del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC), en junio de 1986.

[54] Juan Pablo II, *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), reproducido por *DIC* en electrofotacopia el 15 de marzo de 1979, pp. 59-66.

[55] Francisco J. Perea, *op. cit.,* p. 42.

[56] *Ibidem,* p. 66.

[57] *Ibidem,* pp. 254, 255.

[58] Sobre la toma de posición de Quintero Arce consultar *Noticias Aliadas,* vol. 19, núm. 34 (23 de septiembre de 1982), y sobre la del cardenal Corripio, ver *infra* la nota 187.

[59] Gabriela Videla, *op. cit.,* p. 182.

[60] Francisco J. Perea, *op. cit.,* p. 89.

[61] *Ibidem,* p. 91.

[62] *Idem.*

[63] *Ibidem,* p. 96.

[64] *Ibidem,* p. 90.

[65] *Ibidem,* p. 179.

[66] *Ibidem,* p. 137.

[67] *Idem.*

[68] *Ibidem,* p. 108.

[69] *Idem.*

[70] Un breve análisis del efecto del viaje papal en la estructura del poder fue hecho por Soledad Loaeza, “La Iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario”, *Foro Internacional,* vol. XXV, núm. 98 (octubre-diciembre de 1984), núm. 2, pp. 139-165.

[71] *Ibidem,* p. 160.

[72] Esta expresión es utilizada por Soledad Loaeza, *ibidem,* p. 138.

[73] Miguel Basáñez, “México 85: un pronóstico electoral”, *Nexos,* núm. 91 (julio de 1985), p. 34. La pregunta era: ¿Qué opina de que la Iglesia participe en política? Había siete posibilidades qué en total daban 100%: muy bien (0%), bien (3.7%), regular (6.6%), mal (14.2%), muy mal (65.8%), no sabe (5.1%) y no contestó (4.6%). Un panorama más completo es presentado en el libro del mismo autor, *El pulso de los sexenios; 20 años de crisis en México* (México, D. F.: Siglo XXI, 1990).

[74] Soledad Loaeza, *op. cit.,* p. 164.

[75] *Idem.*

[76] El desplegado fue publicado en *Proceso,* núm. 118 (5 de febrero de 1979), p. 22.

[77] Se puede seguir la actividad episcopal en esta área a través de la Comisión Episcopal de Comunicaciones Sociales.

[78] Conferencia del Episcopado Mexicano, "Organización actual de la CEM", *DIC,* año V, núm. 8 (24 de febrero de 1977), p. 95, y el *Directorio,* publicado por el Secretariado General de la CEM (México, D. F., 1981). Incluido con foliación propia en el volumen IX de *DIC*.

[79] *Idem.*

[80] Bartolomé Carrasco [arzobispo de Oaxaca], "Oración de 95 campesinos oaxaqueños", *DIC,* año V, núm. 7 (17 de febrero de 1977), p. 81.

[81] Francisco J. Perea, *op. cit.,* pp. 158-166.

[82] Arturo Lona Reyes [obispo de Tehuantepec], "El obispo de Tehuantepec ante los sucesos de Juchitán, Oaxaca", *DIC*, año V, núm. 11 (17 de marzo de 1977), p. 155.

[83] Obispos de la Región Pacífico Sur, "Grave situación del indígena. Los Obispos de la Región Pacífico Sur", *DIC,* año V, núm. 21 (26 de mayo de 1977), p. 294.

[84] Obispos de la Región Pacífico Sur, "Nuestro compromiso cristiano con los indígenas y campesinos del Pacífico Sur", *DIC*, año VI, pp. 80, 125.

[85] Obispos de la Región Pacífico Sur, "Mensaje Pascual de los Obispos de la Región Pacífico Sur", *DIC,*año VII, núm. 24 (14 de junio de 1979), p. 415.

[86] *Ibidem,* p. 422.

[87] Obispos de la Región Pacífico Sur, "Declaración de los Obispos de Oaxaca y Chiapas. Justicia para los indígenas", *DIC*, año VIII, núm. 7 y 8 (376 y 377) (14 y 21 de febrero), p. 107.

[88] Obispos de la Región Pacifico Sur, "Mensaje navideño 1980", *DIC,* año IX, núm. 3 y 4 (424-425) (15 y 22 de enero de 1981), p. 39.

[89] Samuel Ruiz García [obispo de San Cristóbal de las Casas], "Mensaje de Navidad", *DIC,* año IX, núm. 3 y 4 [424-425] (15 y 22 de enero de 1981), p. 45.

[90] *Ibidem,* p. 46.

[91] *Idem.*

[92] Arturo Lona Reyes [obispo de Tehuantepec], "Decreto de excomunión a torturadores", *DIC,* año IX, núm. 25 [446] (18 de junio de 1981), p. 417. Ver también "Razones de un decreto de excomunión" en *Comunicaciones-Cencos,* 28-81 (8 de julio de 1981), p. 7.

[93] *Ibidem,* p. 418.

[94] Sergio Méndez Arceo [obispo de Cuernavaca], "Decreto de excomunión para los torturadores en el Estado de Morelos, Diócesis de Cuernavaca", *DIC,* año IX, núm. 18-19 [439-440] (30 de abril-7 de mayo de 1981), p. 308.

[95] *Unamásuno,* 3 de marzo de 1981.

[96] Carlos Fazio, "Sur de México: ataques a Obispo", *Noticias Aliadas,* vol. 20, núm. 37 (13 de octubre de 1983), p. 1.

[97] Obispos de la Región Pacífico Sur [firmaron el comunicado sólo algunos obispos de la Región: Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca; Jesús C. Alba, obispo auxiliar de Oaxaca; Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal; Arturo Lona Reyes, obispo de Tehuantepec, y Hermenegildo Ramírez M. J., obispo de Huautla], "Refugiados guatemaltecos en Chiapas", *DIC,* Año X, núm. 11 [484] (18 de marzo de 1982), p. 149. Ver también los boletines del Comité de Solidaridad con los Refugiados.

[98] Obispos de la Región Pacífico Sur [Bartolomé Carrasco Briseño, arzobispo de Oaxaca; Jesús C. Alba Palacios, obispo auxiliar de Oaxaca; Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de las Casas; Arturo Lona Reyes, obispo de Tehuantepec; Juvenal Porcayo Uribe, obispo de Tapachula, Braulio Sánchez Fuentes, obispo

de la Prelatura Mixepolitana; Hermenegildo Ramírez Sánchez, obispo de la Prelatura de Huautla, y José de Jesús Castillo Rentería, obispo de Tuxtepec], "Vivir cristianamente el compromiso político", *DIC,* año X núm. 16 [489] (22 de abril de 1982),p. 250.

[99] *Ibidem,* pp. 251-252.

[100] *Ibidem,* p. 252.

[101] *Ibidem,* p. 254.

[102] *Idem.*

[103] *Ibidem,* p. 257.

[104] *Ibidem,* pp. 254-255.

[105] *Ibidem,* p. 256.

[106] *Ibidem,* p. 258.

[107] *Ibidem,* pp. 260-261.

[108] *Ibidem,* p. 263.

[109] *Ibidem,* p. 265.

[110] *Ibidem,* p. 266.

[111] *Idem.*

[112] *Ibidem,* p. 267.

[113] *Idem.*

[114] *Idem.*

[115] *Ibidem,* p. 268.

[116] *Ibidem,* p. 269.

[117] *Ibidem,* p. 271.

[118] *Ibidem,* p. 270.

[119] *Ibidem,* p. 274.

[120] *Ibidem,* p. 275.

[121] *Ibidem,* p. 276.

[122] *Ibidem,* p. 278.

[123] *Ibidem* p. 279

[124] Obispos de la Región Pastoral del Golfo [Emilio Abascal Salmerón, arzobispo de Xalapa; Sergio Obeso Rivera, arzobispo coadjutor de Xalapa; Genaro Alamilla Arteaga, obispo de Papantla; Ignacio Lehonor Arroyo, obispo de Tuxpan; Guillermo Ranzahuer, obispo de San Andrés Tuxtla, y José Guadalupe Padilla, obispo de Veracruz], "Exhortación Cuaresmal", *DIC,* año VII, núm. 18 (3 de mayo de 1979), p. 292.

[125] Genaro Alamilla Arteaga [obispo de Papantla], "Puebla 79: Construyamos la civilización del amor", *DIC,* año VII, núm. 18 (3 de mayo de 1979), p. 316.

[126] José Esaúl Robles Jiménez [obispo de Zamora], "El deber de votar. Exhortación pastoral del obispo de Zamora", *DIC,* año VII, núm. 21 (24 de mayo de 1979), p. 365.

[127] Ver, por ejemplo, el mensaje del obispo de Zamora antes citado, el del cardenal Salazar, arzobispo de Guadalajara, "Circular 34/79 del 1° de junio de 1979", reproducido en *DIC,* año VII, núm. 27 (5 de julio de 1979), p. 446, y los mensajes de los obispos de Culiacán, Durango y Ciudad Juárez, "Declaraciones de obispos mexicanos con motivo de las elecciones", *DIC,* año VII, núm. 29 (19 de julio de 1979), pp. 507-510.

[128] Pedro Aranda Díaz [obispo de Tulancingo], “El obispo de Tulancingo y el deber de votar en las elecciones del 1º de julio de 1979”, *DIC*, año VII, núm. 27 (5 de julio de 1979), p. 458.

[129] Anselmo Zarza Bernal [obispo de León], “El obispo de León encarece el deber de votar”, *DIC,* año VII, núm. 27 (5 de julio de 1979), p. 463.

[130] Fidel Cortés Pérez [obispo de Chilapa], “Exhortación pastoral del obispo de Chilapa”, *DIC,* año VII, núm. 28 (12 de julio de 1979), p. 471.

[131] Adalberto Almeida [obispo de Chihuahua], “Notidiócesis núm. 166”, reproducido como “Chihuahua; la política propia de laicos, no de sacerdotes”, *DIC,* año VII, núm. 29 (19 de julio de 1979), p. 510.

[132] Episcopado mexicano, Comité Episcopal, “Declaración del Comité Episcopal sobre una posible liberalización del aborto”, *DIC,* año VIII, núm. 9 [378] (28 de febrero de 1980), p. 125.

[133] Otto Granados, *La Iglesia católica mexicana como grupo de presión* (México, D. F.: UNAM, 1981), p. 54.

[134] *El Sol de México,* 3 de marzo de 1980. Retomado de la revista *Información sistemática,* año 5, (51), 15 de abril de 1980.

[135] *El Heraldo,* 24 de junio de 1980.

[136] *El Sol de México,* 25 de junio de 1980.

[137] Ver *El Día,* 26 y 29 de junio de 1980, y *Unomásuno,* 30 de junio de 1980.

[138] *Idem.*

[139] *El Día,2* de julio.

[140] *Idem.*

[141] *Idem.*

[142] Otto Granados, *op. cit.,* p. 55.

[143] *Proceso,* núm. 117 (29 de enero de 1979), p. 25, y *Comunicaciones-Cencos,* 7-79 (12 al 16 de febrero de 1979), p. 1.

[144] Ver *Información Sistemática,* núm. 77 (15 de junio de 1982), pp. 40-41.

[145] Información proporcionada por Víctor Ramos. Los nombres de los miembros de la célula no se citan por razones obvias.

[146] *Unomásuno,* 25 de marzo de 1980.

[147] *Ovaciones,* 1º de abril de 1980.

[148] *Excélsior;* 1º de abril de 1980.

[149] “Conferencia de Prensa del Cardenal Corripio: 1º de abril de 1980”, *DIC,* año VIII, núm. 16 [385] (17 de abril de 1980), p. 210.

[150] *Unomásuno,* 3 de abril de 1980.

[151] *Unomásuno,* 11 de abril de 1980.

[152] *El Universal,* 11 de abril de 1980.

[153] PSUM, “A luchar unidos; el Partido Socialista Unificado de México y los cristianos”, reproducido en *Christus,* núm. 558 (septiembre de 1982), p. 17.

[154] *Idem.*

[155] *Ibidem,* p. 19.

[156] *Ibidem,* p. 20.

[157] Ernesto Corripio A. [arzobispo de México] y obispos auxiliares, “¿Cristianos por un partido marxista?” (sin fecha ni pie de imprenta), p. 1.

[158] *Ibidem,* pp. 3-5.

[159] *Ibidem,* p. 6.

[160] *Idem.*

[161] *Ibidem,* p. 7.

[162] *Idem.*

[163] Al respecto, se pueden consultar las conclusiones del II Congreso del PSUM.

[164] Conferencia del episcopado mexicano. Secretariado general, "Comunicado de prensa", *DIC,* año VIII, núm. 16 [385] (17 de abril de 1980), p. 220.

[165] *Excélsior,* 16 de abril de 1980.

[166] *El Universal,* 17 de abril de 1980.

[167] *Excélsior,* 17 de mayo de 1981.

[168] *El Universal,* 20 de mayo de 1981.

[169] CEM, Secretariado General, "Supuestas declaraciones episcopales suscitan encontrados comentarios", *DIC,* año IX, núm. 25 [446] (18 de junio de 1981), p. 416.

[170] *Excélsior,* 24 y 25 de julio de 1981.

[171] *Excélsior,* 26 de julio de 1981.

[172] *Excélsior,* 28 de julio de 1981.

[173] Girolamo Prigione [delegado apostólico] y Genaro Alamilla [secretario general de la CEM], "Comunicado conjunto del Delegado Apostólico en México y del Secretariado General de la CEM", *DIC,* año IX, núm. 32 y 33 [453 y 454] (6 y 13 de agosto de 1981), p. 570.

[174] Girolamo Prigione [delegado apostólico en México], "La Iglesia como persona de derecho de gentes; personalidad internacional de la Santa Sede; la cuestión romana y el Estado de la Ciudad del Vaticano", CEM, Sociedad civil y sociedad religiosa. Compromiso recíproco al servicio del hombre y bien del país (México, D. F.: Librería Parroquial de Clavería), 1985. pp. 373-408.

[175] *Unomásuno,* 4 de junio de 1981.

[176] Conferencia del Episcopado mexicano, Comité Episcopal, "Mensaje al pueblo de México sobre el próximo proceso electoral", *DIC,* año IX, núm. 38 y 39 [459 y 460] (17 y 24 de septiembre de 1981), p. 647.

[177] *Ibidem,* p. 150. La crítica hada referencias a declaraciones de varios obispos a la prensa los últimos días de mayo y los primeros de junio de 1981.

[178] *Ibidem,* p. 650.

[179] *Idem.*

[180] Conferencia del Episcopado mexicano, "Sínodo de Obispos 1983; 'La reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia'. Aportación de México al Sínodo, agosto de 1982", *DIC,* año X, núm. 38 y 39 [511 y 512] (23 y 30 de septiembre de 1982), p. 609.

[181] Cardenal Ernesto Corripio Ahumada, "XXX Asamblea Plenaria de la CEM. Saludo del presidente de la CEM", *DIC,* año X, núm. 48 [521] (2 de diciembre de 1982), p. 713.

[182] *Ibidem,* p. 714.

[183] José Esaúl Robles [obispo de Zamora], " 'Hombres nuevos'. Por una renovación moral. Mensaje de Navidad del obispo de Zamora", *DIC,* año X, núm. 3 y 4 [476-477] (21-28 de enero de 1982), p. 38.

[184] *Ibidem,* p. 39.

[185] Sergio Obeso Rivera [arzobispo de Xalapa], "Mensaje del arzobispo de Xalapa sobre la actual situación pre-

electoral”, *DIC,* año X, núm. 25 [498] (24 de junio de 1982), p. 414.

[186] *Ibidem,* p. 416.

[187] Ernesto Corripio Ahumada [arzobispo primado de México], Francisco Orozco Lomelín [obispo auxiliar de México], Genaro Alamilla Arteaga [obispo I Vicaría], Ricardo Watty Urquidi [II Vicaría], Javier Lozano Barragán [III Vicaría], Luis Mena Arroyo [IV Vicaría], José Pablo Rovalo y Azcue [V Vicaría], Francisco María Aguilera [VI Vicaría], Carlos Talavera Ramírez [VII Vicaría], Jorge Martínez [VIII Vicaría], “La Arquidiócesis Primada de México ante la crisis actual; Instrucción Pastoral”, *DIC,* Año X, núm. 37 [510] (16 de septiembre de 1982), p. 595.

[188] José Trinidad Sepúlveda Ruiz Velasco [obispo de Tuxtla Gutiérrez], “La crisis actual tiene su origen en una crisis de conciencia”, *DIC,* Año X. núms. 40 y 41 [513 y 514] (7 y 14 de octubre de 1982), p. 630.

[1] El concepto fue utilizado originalmente por Cuy Hermet, Les *Catholiques dans l'Espagne franquiste* (París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1980), vol. I, p. 359, Soledad Loaeza lo retomó en su artículo. "La Iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario", *Foro Internacional,* vol. XXV, núm. 78 (octubre-diciembre de 1984), p. 143.

[2] Miguel Basáñez, "México 85: un pronóstico electoral", *Nexos,* núm. 91 (julio de 1985), p. 34." Información más completa sobre encuestas que al respecto se realizaron en 1983 y 1987 se encuentra en Miguel Basáñez, *El pulso de los sexenios; 20 años de crisis* (México, D. F.: Siglo XXI. 1990). Los datos más recientes que apoyan estos argumentos fueron elaborados por el Centro de Estudios de Opinión Pública y publicados por *Excélsior,* el 6 de mayo de 1990. Sobre la cuestión de la secularización en México, ver mi ya citado trabajo, "Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo".

[1] Tomado de Luis J. de la Peña, *La legislación mexicana en relación con la Iglesia,* Colección Canónica de la Universidad de Navarra, 3, Cuadernos (Pamplona: Ediciones Rialp, 1965), p. 64.

[2] *Ibidem,* p. 65.

[3] *Idem.*

[4] IFE, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (México, D. F.: Talleres Gráficos de la Nación, 1990), p. 26.

[5] Luis J. de la Peña, *op. cit.,* p. 66.

[6] IFE, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,* p. 35.

[7] *Ibidem,* pp. 172-175.

[8] México, "Ley de Nacionalización de Bienes; Documentación Civil", publicada en *Christus,* año 1, núm. 8 (julio de 1936), p. 627.

[9] *Idem.*

[10] Pío XI, *Acerba animi,* publicada por *L'Osservatore romano,* 1° de octubre de 1932, p. 1.

[11] Secretaría de Educación Pública, "Reforma del artículo 3° constitucional", apareció publicada en *Christus,* año 1, núm. 10 (septiembre de 1936), p. 807.

[12] México, *Ley Federal del Trabajo* (México, D. F.: Cosmos, 1931), p. 42.

[13] Miguel D. Miranda, *Memorias del Sr. Cardenal Miguel Darío Miranda. Un eslabón en la historia 1895-1986* (México, D. F.: Progreso, 1987), vol. I, p. 172.

ÍNDICE

GRADECIMIENTOS

NTRODUCCIÓN

ENTRE LA GUERRA DE LOS CRISTEROS Y EL “MODUS VIVENDI” (1929-1938)
- A. Antecedentes
  - 1. Los “arreglos” de 1929 y el nacimiento de la Acción Católica Mexicana
  - 2. La persecución antirreligiosa
- B. Puntos de discusión y conflicto
  - 1. La educación
  - 2. Sindicalismo, agrarismo y la doctrina social de la Iglesia
  - 3. La propiedad
  - 4. Política y religión en la década de los años treinta
  - 5. Las bases del “modus vivendi”

I. EL PERIODO DEL NACIONALISMO ANTICOMUNISTA (1938-1950)
- A. El contexto nacional
  - 1. Los medios de la Iglesia
  - 2. El ocaso del cardenismo
- B. La confirmación del “modus vivendi”
  - 1. La campaña del candidato
  - 2. Anticomunismo eclesial
  - 3. Yanquifobia y germanismo; la opinión pública mexicana y la Iglesia católica durante la Segunda Guerra Mundial
- C. Catolicismo social y catolicismo integral
  - 1. Fuentes doctrinarias e intelectuales católicos
  - 2. Política partidaria y política eclesial
  - 3. Iglesia y partidos
- D. La estructuración del “modus viviendi”
  - 1. La cuestión educativa
  - 2. La nueva Ley de Nacionalizaciones
  - 3. La lucha por el control de las masas
  - 4. El resurgimiento del anticomunismo
  - 5. El patriotismo católico
  - 6. Alemanismo, mexicanidad y concreción del “modus vivendi”.
  - 7. Balance del “modus vivendi”

II. LA BÚSQUEDA DE UN MODELO SOCIAL UTÓPICO (1950-1958)
- A. La iglesia y el fin del alemanismo
  - 1. El apogeo del “modus vivendi”
  - 2. La reacción liberal

3. La masonería
4. La carta pastoral del 15 de mayo de 1951
5. La campaña moralizadora
6. El Secretariado Social Mexicano
7. Catolicismo y sindicalismo

B. Cambio sexenal y reorganización eclesial
1. El cambio de gobierno
2. Cultura católica: integralidad e intransigencia
3. El nuevo orden social
4. El programa de reivindicaciones

C. La prueba política 1955-1956
1. El experimento político de la Iglesia en 1955
2. La influencia de la Celam
3. Cambios y permanencia en el periodo preconciliar

V. LA IGLESIA MEXICANA EN VÍSPERAS DEL CONCILIO VATICANO II (1959-1962)

A. Panorama social a fines de los años cincuenta
1. Insurgencia sindical y reacción eclesial
2. La influencia del Celam
3. El proyecto "lopezmateísta" y la Iglesia

B. El anticominismo mexicano
1. La ofensiva clerical
2. El caso de Puebla
3. La diversidad anticomunista
4. El conflicto acerca de los libros de texto

. LA IGLESIA MEXICANA DURANTE LA ÉPOCA DEL CONCILIO (1962-1968)

A. La oposición en la cooperación
1. Los primeros pasos del nuevo entendimiento
2. El papel de los movimientos seglares
3. La cooperación para el desarrollo
4. La nueva visión de la política
5. De la cooperación a la fiscalización

B. Crisis social. Crisis eclesial
1. Rebelión y neointransigencia
2. La Iglesia en vísperas del movimiento del 68
3. Balance del periodo

I. TIEMPOS DE REVUELTAS (1968-1973)

A. El fin de la estabilidad
1. El conflicto del 68
2. La participación de la Iglesia en el movimiento del 68

B. Consecuencias inmediatas del movimiento estudiantil
1. La II Celam y sus repercusiones en México
2. Medellín y la Iglesia mexicana
3. La Reflexión Episcopal Pastoral
4. El I Congreso Nacional de Teología

C. La crisis de expresión de la sociedad mexicana
1. La "apertura democrática"
2. Echeverría y los cambios del sistema
3. El sínodo episcopal y el documento "La justicia en México"

D. Radicalismo, polarización e intransigencia católica
1. Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo
2. La acción de los grupos integristas en México

3. La definición episcopal sobre el compromiso político
4. Crisis de la relación clero-laicos

'II. EL REFORMISMO ECLESIAL (1974-1978)
A. La relación de la Iglesia con el gobierno de Echeverría
1. La crisis económica y la situación política
2. La visita de Echeverría al Vaticano; la batalla de los símbolos
3. La construcción de la Basílica
4. El apoyo a la política social del régimen contra la oligarquía
5. El clima de violencia y sus consecuencias políticas
6. El control demográfico como punto de discordia
7. La polémica alrededor de los libros de texto
8. La posición episcopal frente al militarismo
B. El reordenamiento interno; las diversas corrientes
1. Los grupos integristas
2. Los progresistas
3. Los pentecostales católicos

'III. LA NUEVA INTRANSIGENCIA (1977-1982)
A. Reforma política y crisis social
1. La proposición del PCM en relación con los derechos del clero
2. La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano
3. La visita de Juan Pablo II a México
4. Las reformas de la CEM y la pastoral regional
5. La explosión de posiciones políticas
6. La Iglesia católica frente a la crisis social

:ONCLUSIONES

.PÉNDICE

:IBLIOGRAFÍA
Libros
Artículos
Principales documentos colectivos del episcopado mexicano
Publicaciones periódicas consultadas

IOTAS



Índice

AGRADECIMIENTOS 6

INTRODUCCIÓN 9

I. ENTRE LA GUERRA DE LOS CRISTEROS Y EL “MODUS VIVENDI” (1929-1938) 23

A. Antecedentes 23

1. Los “arreglos” de 1929 y el nacimiento de la Acción Católica Mexicana 23
2. La persecución antirreligiosa 27

B. Puntos de discusión y conflicto 34

1. La educación 34
2. Sindicalismo, agrarismo y la doctrina social de la Iglesia 38
3. La propiedad 40
4. Política y religión en la década de los años treinta 42
5. Las bases del “modus vivendi” 46

II. EL PERIODO DEL NACIONALISMO ANTICOMUNISTA (1938-1950) 51

A. El contexto nacional 53

1. Los medios de la Iglesia 53
2. El ocaso del cardenismo 56

B. La confirmación del “modus vivendi” 60

1. La campaña del candidato 60
2. Anticomunismo eclesial 62
3. Yanquifobia y germanismo; la opinión pública mexicana y la Iglesia católica durante la Segunda Guerra Mundial 63

C. Catolicismo social y catolicismo integral 71

1. Fuentes doctrinarias e intelectuales católicos 71
2. Política partidaria y política eclesial 74
3. Iglesia y partidos 76

D. La estructuración del “modus viviendi” 80

1. La cuestión educativa 80
2. La nueva Ley de Nacionalizaciones 82
3. La lucha por el control de las masas 84
4. El resurgimiento del anticomunismo 87

5. El patriotismo católico 88
6. Alemanismo, mexicanidad y concreción del “modus vivendi”. 91
7. Balance del “modus vivendi” 95
III. LA BÚSQUEDA DE UN MODELO SOCIAL UTÓPICO (1950-1958) 97
A. La iglesia y el fin del alemanismo 98
1. El apogeo del “modus vivendi” 99
2. La reacción liberal 100
3. La masonería 101
4. La carta pastoral del 15 de mayo de 1951 103
5. La campaña moralizadora 104
6. El Secretariado Social Mexicano 108
7. Catolicismo y sindicalismo 112
B. Cambio sexenal y reorganización eclesial 115
1. El cambio de gobierno 117
2. Cultura católica: integralidad e intransigencia 118
3. El nuevo orden social 120
4. El programa de reivindicaciones 123
C. La prueba política 1955-1956 125
1. El experimento político de la Iglesia en 1955 126
2. La influencia de la Celam 134
3. Cambios y permanencia en el periodo preconciliar 136
IV. LA IGLESIA MEXICANA EN VÍSPERAS DEL CONCILIO VATICANO II (1959-1962) 138
A. Panorama social a fines de los años cincuenta 141
1. Insurgencia sindical y reacción eclesial 141
2. La influencia del Celam 142
3. El proyecto “lopezmateísta” y la Iglesia 144
B. El anticominismo mexicano 149
1. La ofensiva clerical 150
2. El caso de Puebla 152
3. La diversidad anticomunista 156
4. El conflicto acerca de los libros de texto 159
V. LA IGLESIA MEXICANA DURANTE LA ÉPOCA DEL CONCILIO (1962-1968) 169

A. La oposición en la cooperación 169
1. Los primeros pasos del nuevo entendimiento 174
2. El papel de los movimientos seglares 176
3. La cooperación para el desarrollo 179
4. La nueva visión de la política 182
5. De la cooperación a la fiscalización 184
B. Crisis social. Crisis eclesial 187
1. Rebelión y neointransigencia 191
2. La Iglesia en vísperas del movimiento del 68 194
3. Balance del periodo 197
VI. TIEMPOS DE REVUELTAS (1968-1973) 200
A. El fin de la estabilidad 200
1. El conflicto del 68 201
2. La participación de la Iglesia en el movimiento del 68 202
B. Consecuencias inmediatas del movimiento estudiantil 208
1. La II Celam y sus repercusiones en México 210
2. Medellín y la Iglesia mexicana 212
3. La Reflexión Episcopal Pastoral 213
4. El I Congreso Nacional de Teología 214
C. La crisis de expresión de la sociedad mexicana 217
1. La "apertura democrática" 217
2. Echeverría y los cambios del sistema 223
3. El sínodo episcopal y el documento "La justicia en México" 227
D. Radicalismo, polarización e intransigencia católica 232
1. Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo 234
2. La acción de los grupos integristas en México 237
3. La definición episcopal sobre el compromiso político 239
4. Crisis de la relación clero-laicos 243
VII. EL REFORMISMO ECLESIAL (1974-1978) 247
A. La relación de la Iglesia con el gobierno de Echeverría 249
1. La crisis económica y la situación política 249
2. La visita de Echeverría al Vaticano; la batalla de los símbolos 251
3. La construcción de la Basílica 253
4. El apoyo a la política social del régimen contra la oligarquía 256
5. El clima de violencia y sus consecuencias políticas 260

6. El control demográfico como punto de discordia 263
7. La polémica alrededor de los libros de texto 265
8. La posición episcopal frente al militarismo 272
B. El reordenamiento interno; las diversas corrientes 279
1. Los grupos integristas 280
2. Los progresistas 287
3. Los pentecostales católicos 297
VIII. LA NUEVA INTRANSIGENCIA (1977-1982) 301
A. Reforma política y crisis social 301
1. La proposición del PCM en relación con los derechos del clero 301
2. La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 308
3. La visita de Juan Pablo II a México 312
4. Las reformas de la CEM y la pastoral regional 318
5. La explosión de posiciones políticas 328
6. La Iglesia católica frente a la crisis social 338
CONCLUSIONES 344
APÉNDICE 358
BIBLIOGRAFÍA 363
Libros 363
Artículos 370
Principales documentos colectivos del episcopado mexicano 373
Publicaciones periódicas consultadas 375
NOTAS 376
ÍNDICE 439